This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

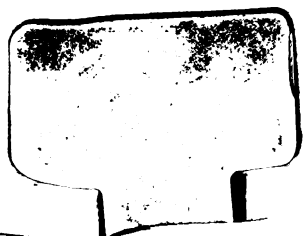
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

141. b.
121.

600097643Z



PROFANGRAECITAET

UND

BIBLISCHER SPRACHGEIST.

PROFANGRAECITAET

UND

BIBLISCHER SPRACHGEIST.

EINE VORLESUNG

ÜBER DIE BIBLISCHE UMBILDUNG HELLENISCHER BEGRIFFE
BESONDERS DER PSYCHOLOGISCHEN.

MIT ANMERKUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

GERHARD VON ZEZSCHWITZ,

A. O. PROFESSOR UND II. UNIVERSITÄTS-PREDIGER ZU LEIPZIG.

LEIPZIG,

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1859.

141. d. 121

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA

Hochverehrte Versammlung!

Es liegt nahe die Untersuchungen über den sprachumbildenden Einfluss des Christenthums, die Rudolph von Raumer seiner Zeit auf dem Gebiete des Althochdeutschen angestellt [1]), auf die griechische Sprache selbst anzuwenden, mit der Ausdehnung etwa, dass durch die Berücksichtigung der dem Neuen Testament vorhergehenden griechischen Uebersetzung des Alten Testaments als sprachumbildender Factor der biblische Geist überhaupt in's Auge gefasst wird, der im Christlichen nur seinen vollendeten Ausdruck hat.

Es war schon das Hauptresultat jener Raumerschen Untersuchungen so hochbedeutsam. Er zeigt dass nicht nur der Zahl nach die meisten, sondern alle Haupt- und Grundbegriffe des Christenthums nicht in den lateinischen oder griechischen Ausdrücken, in denen sie zu den Deutschen herüberkamen, in den bleibenden Besitz des Volkes übergingen, sondern sich aus urdeutschen Stämmen einen neuen entsprechenden Sprachleib schufen. Jenes geschah mehr nur bei den technischen Ausdrücken für das äussere Kirchenwesen, wie Bischof, Kirche, Predigt, Almosen. Ueberkamen sie doch die ganze Kirchenanstalt als ein auf fremdem Boden fertig Ausgebildetes.

---

1) Die Einwirkung des Christenthums auf die Althochdeutsche Sprache. Stuttgart 1845.

Das neue Princip, das Christenthum selbst dagegen ward ihnen so innerlich eigen, dass der Deutsche vom Heliand, von Heil, Erlösung, Glaube, Bekehrung nur in Worten seiner Sprache redet. Und die damit verbundne Umbildung war so durchgreifend, dass manches Wort, durch den neuen Begriffsinhalt zu höherer Stufe erhoben, seinen bisherigen Gebrauch ganz verlor.

Man mag dabei die hohe Bildsamkeit unsrer Muttersprache und die dem deutschen Volke vorwiegend eignende geistige Receptivität gebührend in Rechnung bringen: das Hauptinteresse bei solcher Umbildung wird immer das sprach-schöpferisch eintretende Princip auf sich ziehen. Für die Sprache nimmt Wilhelm von Humboldt [1]), der grosse Sprachforscher, im Allgemeinen, auch für die des ungebildetsten Volkes eine innere Totalität der Bildungsfähigkeit in Anspruch, analog der Unbeschränktheit der menschlichen Bildungsanlage. Nach seinem Zeugniss ist es den christlichen Missionaren gelungen, mit so ärmlichen Mitteln wie die amerikanischen Sprachen, wie die der Philippinen sie bieten auch sehr abstracte Begriffe ohne Hülfe fremder Ausdrücke wiederzugeben. Ein Zeugniss am beweiskräftigsten freilich für den wahrhaft universalen und ächtmenschlichen Charakter des Christenthums.

Wie schwer ist es dagegen, ein singuläres System der Philosophie in einer andern Sprache, als in welcher es gedacht wurde, darzustellen und wär's die formell gebildetste. Es haftet jeder menschlichen Geistesschöpfung ein nationalindividuelles Gepräge an, das bei solchem Umsatz an ursprünglicher Schärfe und Significanz des Ausdrucks

1) Einleitung in die Khawi Sprache. Abhdlg. der Berl. Acad. 1832. II. p. 35.

verliert. Die von Gott stammende Offenbarung ist auf das allgemein-menschliche Seelenleben angelegt, redet die Sprache des Gewissens, trifft das Ohr des innersten Geistesbedürfnisses und geschöpflichen Bewusstseins und bewährt darin ihre wahre Gottmenschlichkeit, dass sie, wo nur Menschen, da auch einen neuen, der Geistesstufe derselben entsprechenden und den eignen unerschöpflichen Geistesreichthum doch nicht beengenden Sprachleib findet.

Dabei aber giebt es bedeutungsvollere Triumphe für den biblisch-christlichen Geist als Erhebung einer unentwickelten Sprache zu höherer Stufe, und Phänomene der Sprachumbildung von höherem Interesse als sie in solchem Falle nur zur Erscheinung kommen können. In beiderlei Hinsicht das Bedeutsamste wird sich auf dem griechischen Sprachgebiete an seiner Berührung mit biblischer Offenbarung im Allgemeinen und dem Christenthum insbesondere aufweisen lassen. Diesem Gebiete gelten die Studien, von denen einige Proben hier mitzutheilen, mir der pflichtmässige und ehrenvolle Anlass wird.

Bei der Untersuchung des Einflusses des Christenthums auf die griechische Sprache haben wir es obenan nicht nur mit der sprachlichen Umsetzung einer fertigen kirchlichen Terminologie zu thun. Diese wird nie eine gewisse nationale Verengerung oder Individualisirung verleugnen können, wie sie sich in der christlichen Kirche so früh als der griechisch-morgenländische und lateinisch-abendländische Typus feststellte. Ueberhaupt nicht um eine sprachliche Metamorphose nur handelt es sich hier, sondern, so zu sagen, um eine erste sprachliche Menschwerdung des christlichen Geistes und seiner Ideen. Denn wie wenig die Bildung des neutestamentlichen Griechisch als eine Uebertragung jüdischer

Anschauungen und Begriffe in's Griechische begriffen werden kann, denke man an das Verhältniss des Neuen Testaments zu der Uebersetzung der LXX als seiner Grundlage, oder fasse man das geschichtliche Christenthum selbst als Product des nationalen Judenthums, bedarf vor Theologen kaum noch des Beweises und wird ihn soweit hierher gehörig mannigfach in dem Folgenden finden.

Andrerseits fand dieses neue geistige Princip an der Sprache, in der es Ausdruck gewinnen sollte, bereits eine hochgebildete Geistesschöpfung vor, das Product einer ganz selbstständigen epochenreichen Entwicklung, die eine der begabtesten Nationen durchlaufen. Ist's Wahrheit, dass das Christenthum seinerseits als ein in höchster Selbständigkeit wirkendes, auch die Sprache mit dem Geiste umgestaltendes Ferment in jedes Volksleben hereintritt: so muss es hier die interessanteste Probe geben, und, so zu sagen, die mächtigste Sprachgährung zu beobachten sein, unter der allein diese Sprache auf ihrer über blose Bildsamkeit weit hinausgeschrittenen Entwicklungsstufe einem neuen geistigen Princip dienstbar werden konnte.

Die grossartigen Bildungsepochen, die die griechische Sprache seit Homer durchlaufen, haben ihr ein bleibendes Geistesgepräge aufgedrückt. Zwar fand, als Christenthum und Griechenthum sich berührten, das Erstre längst nicht mehr die durch ihre Feinheit entzückende *Ἀτθίς* im Leben, — wie die Tragiker sie schufen, die Komiker dem Volke sie als Umgangssprache vermittelten, die Sophisten zuletzt sie zur Gesetzgeberin reiner Prosa erhoben. Längst war sie in die trübe Mischung der *κοινή* aufgelöst. Aber soweit ein Geist aus ihr sprach, war's der Geist des Volkes grosser Vergangenheit — denn die Gegenwart kannte nur mechanische

Mächte — der Geist seiner Höhe und seines Sturzes — der Geist des Perikles mit Einem Worte. Denn in Keinem fand sich wie in ihm das Volk, dem τὸ καλόν oberstes Ideal und Gesetz, Genuss der Gegenwart wahres Leben, das Vaterland höchstes Heiligthum war, φίλτατον βροτοῖς.

Welche Umwandlung musste diese Sprache erfahren um Organ des heiligen Geistes zu werden! Das Christenthum wäre nicht, als was es siegend über Griechenthum und Römerthum sich ausgewiesen, hätte es zu reden vermocht oder zu reden sich zwingen lassen müssen nach den Grundbegriffen griechischen Geisteslebens, griechischer Weltanschauung. Nur sprachumbildend, ausstossend was entweiht war, hervorziehend was griechische Geistesrichtung ungebührlich zurückgestellt hatte, verklärend endlich womit das ächtmenschliche, von Anfang an so sittlich gerichtete Griechenthum die Vorstufen der göttlichen Wahrheit erreicht hatte: nur so ein in seinen Grundbegriffen christianisirtes Griechisch sich anbildend konnten die Apostel Christi der Welt, die damals der allgemeinen Bildung nach eine griechische war, die Sprache des Geistes, der durch sie zeugte, vermitteln.

Die Sprachumbildung war eine innere Ueberwindung des griechischen Sprachgeistes durch den Geist des Christenthums. Formal aber betrachtet konnte keine Sprache der Welt zu solcher Um- und Anbildung für einen neuen Geistesinhalt gefunden werden, geeignet wie das Griechische: in seiner hohen natürlichen Bildsamkeit und Formenmannigfaltigkeit, sowie, was hier besonders in Rücksicht kommt, mit dem unendlich vielseitigen Material, das sie als litterarischen und geistigen Erwerb aus den verschiednen Entwicklungsphasen, aus all' den mannigfaltigen Sphären des Wissens und Strebens mitbrachte, in denen die grössten Geister des Volkes

sich bewegt und versucht hatten. Ja für den Machteinfluss des christlichen Geistes muss, näher angesehen, auch diess grade als förderlich bezeichnet werden, dass jenes ganze gewaltige Sprachmaterial nicht mehr von der geistigen Macht eines höheren, gesetzgebenden Sprachsinns und Volksgeschmacks beherrscht und zusammengehalten wurde, sondern seine Bestandtheile in gesetzloser Mischung durcheinanderflutheten. Das ist das eigentliche Wesen jenes griechischen Vulgärdialekts, der sich auf dem Boden des Macedonischen Weltreichs ausbreitete. Attisch und Macedonisch, Nationaldialekt und asiatisches oder syrisches oder ägyptisches Idiom durchdringen einander; Wendungen der Prosa und Poësie: Alles dient dem allein noch herrschenden Interesse der Verständlichkeit, der zweckmässigen Fügsamkeit für den Gedankenstoff. Einem Plutarch auch erscheint der Wettstreit um die λέξις kleinlich und sophistisch [1]). Nur Dionysius von Halikarnass weckt wenigstens durch Kritik wieder Sinn für Ausdruck.

Man behandelt diese Periode neben dem Anstaunen ihrer Polymathie und Polygraphie meist nur mit litterarhistorischer oder ästhetischer Geringschätzung; aber ist sie nicht vielmehr vom Standpunkte ihrer hohen providentiellen Bedeutung zu würdigen? Wartete dieses hin- und wiederfluthende Sprach- und Völkerchaos nicht nur des neugestaltenden Geistes? Und in der That, worauf es wartete, war nicht der geistlose Geist jener Atticisten, die seit Lucian in kleinmeisternder ängstlicher Logik die membra disiecta der Atthis zu einer neuen Lebensschöpfung zusammenzufügen versuchen.

---

1) Nic. 1. Vgl. bei Bernhardy, Grundriss der Griech. Litteratur. 2. Bearbeitung. I. p. 432.

Attika hat nur einmal gelebt: die Welt des Schönen. Da es dem Loos der Schönheit seinen Tribut gezahlt, sollten die edlen Trümmer einem würdigeren Bau dienen als dem Ptolemäer-Museum. Die Welt sehnte sich nach höhrer Wahrheit, und die Goëten des Orients, denen sich das spröde Griechenthum verlangend öffnete, waren wenigsten Propheten der Nähe und des Ausgangspunkts ihrer Erscheinung. Das Griechenthum ward für ihre Aufnahme nach dem heiligen Gesetz göttlicher Weltleitung bereitet: „das Waizenkorn bleibt allein und ohne Frucht, es ersterbe denn.“ Nur entbunden von der Sprödigkeit des exclusiven Nationalismus wie des geistigen Aristokratismus, und so im edlen Sinne „gemein“, zum Gemeingut gemacht konnte die griechische Sprache Trägerin des Weltevangeliums werden.

Beim Rückblick von diesem Entwicklungsziel aus tritt erst die Bildung der *Ἀτθίς* selbst in das höhere Licht providentieller Bestimmung. Die Vermischung des in sich aufgelösten Griechenthums mit dem Orient ist die geschichtliche Unterlage für die Entstehung der *κοινή*: — die erste siegreiche Berührung des Griechenthums mit demselben Weltreich war einst die Geburtsstunde der *Ἀτθίς*. In den Tragikern tritt sie zuerst und gleich vollendet in's Leben. Die Zeit der Erhebung. des kleinen Attika zu welthistorischer Grösse brachte einen Aeschylus hervor. In seinen Persern hat er den grossen Moment geistig markirt. Es hat so dasselbe Weltreich, das in seinen siegreichen Anfängen durch die Rückführung der Juden einst dem zukünftigen Messias sein Vaterland wieder schenkte, in seinem Erliegen der Muttersprache des Evangeliums Bett und Bahn bereiten müssen.

Genüge dies um die Grösse des geschichtlichen Moments

die providentielle Bestimmung des Griechischen, wie die Bedeutung seiner Umbildung zur *κοινή*, zu einer Umgangssprache der Völker in diesem Zeitpunkt hervorzuheben, das Auge aber von den formellen Mängeln und Unvollkommenheiten dieses Dialekts auf den Eintritt der neuen schöpferisch wirkenden Geistesmacht zu lenken.

So gewinnen wir auch den rechten Standpunkt für Beurtheilung des andern Hauptcharakteristicums der *κοινή*, die Trennung der Buch- und Volkssprache. Es war ja ein klares Zeugniss des tiefen Verfalls griechischen Geistes- und Nationallebens und für seine Hebung ein schwer zu überwindendes Hinderniss. So lange und wo immer der attische Dialekt herrschte, war Schrift- und Umgangssprache ein und dieselbe gewesen, Bildung und Geschmack über alle Kreise des Volkes gleichmässig verbreitend: — ein wahrer Triumph der Civilisation. Der Umschlag hatte, wie sich denken lässt, sittliche Motive, und ein Menschenalter vorher, ehe der litteraturlose Macedonische Dialekt sich mit mechanischen Mitteln die Herrscherstellung erzwang, war dieser Riss im griechischen Geistesleben schon beginnende Thatsache. Aristoteles — man könnte ihn den Buchführer der gesammten geistigen Errungenschaft griechischer Nation nennen — kennzeichnet bekanntlich litterarisch und geistig den Wendepunkt und eröffnet die Zeit der buchmässigen, der Rede des Umgangs entfremdeten und entfremdenden Schriftstellerei. Ein Volk, dem das wiederfährt, ist, bis eine neue grosse Zeit durch Thatsachen zu predigen anhebt und Propheten des lebendigen Worts erweckt, zu geistiger Unmündigkeit verurtheilt.

Das Christenthum ist obenan Predigt der Thatsachen. Für seine Wirkung konnte dieser Zerfall von Buch- und

Umgangssprache so wenig ein Hinderniss, als seine ersten Verkündiger zweifelhaft sein, ob auf dem Wege der Schriftstellerei oder durch mündliche Verkündigung und in der Sprache des Volks das Evangelium auszubreiten sei. Es ist des Evangeliums heilige Prärogative, nie anders als in der Sprache der Menschheit und den Armen zuerst gepredigt zu werden. Dass aber eben damals die griechische Umgangssprache durch die ganze bekannte Welt Eine, in Europa, Afrika, Asien allen irgend Gebildeteren gleich verständliche war, darin lag der geschichtliche Fingerzeig, der sie als Trägerin des Christenthums bezeichnete.

Ja man wird selbst bei rein philologischem Interesse der biblisch-griechischen Litteratur zu besonderem Dank sich verpflichtet fühlen müssen, wenn man durch sie insbesondre die Umgangs- und Volkssprache in den Kreis der Litteratur eingeführt sieht. Wäre es auch nur darum dankenswerth, weil bei den sonst spärlich fliessenden Quellen zur Kenntniss des Populärdialekts durch die griechische Bibel und eine Anzahl der alt- und neutestamentlichen Apokryphen so umfängliche und bedeutungsvolle Documente desselben erhalten sind. Eine eingehendere Vergleichung wird aber vom biblischen Gebiete aus am Ehesten zu weiterer Aufhellung und Festsetzung der Beurtheilungsnormen für das gesammte noch so problematische Verhältniss des Populärdialekts zur Schriftsprache führen. Obenan wird sich, so scheint es, zeigen, wie viel flüssiger die Grenze zwischen beiden, namentlich in lexikalischer Hinsicht ist, als man zu denken geneigt, gewohnt ist, und in stilistisch-grammatischer Hinsicht die Differenz zum meisten Theil allerdings gross genannt werden muss. So finden wir, um ein Beispiel herauszuheben, *φιλανθρωπεῖν* nach der Rosette-Inschrift als ein Wort des alexan-

drinisch-ägyptischen Idioms und jedenfalls in der Umgangssprache bräuchlich [1]), lesen dasselbe aber ebenso nicht selten in den Geschichtsbüchern des Polybius [2]) und suchen es dagegen mit Ausnahme des zweiten Makkabäerbuches [3]) wieder in dem Kreis der gesammten biblischen Litteratur vergeblich, wo der Begriff doch so wohlbekannt und φιλανθρωπία mit seinen andern Stammgenossen nach feiner Wahl [4]) im Brauch ist.

Was im Allgemeinen dem Lexikon des Neuen Testaments und der Septuaginta eine ganz singuläre Stellung in der gesammten Grăcität verleiht, ist nur aus dem Verhältniss des biblisch-christlichen Geistes zum griechischen zu begreifen. Hätten wir nur erst — es ist ja die gemeinsame Klage der Theologen der Gegenwart — eine von den unterscheidenden Grundgedanken des Christenthums aus principiell bearbeitete Clavis der biblischen Grăcität! Eine klare und richtige Bestimmung des Grenzverhältnisses der biblischen und Profan-Grăcität lässt sich nicht dadurch erreichen, dass man das Vorkommen der einzelnen Ausdrücke in der attischen oder Vulgär-Litteratur durch Beispiele belegt.

Die Grundprincipien wollen erfasst sein, die die Begriffswahl auf beiden Gebieten bestimmen. Ebensowenig aber dürfen es nur dogmatisch petirte Principien sein. Es gilt vielmehr der selbstständigen Bildung biblischer Terminologie nachzugehen, und ihr die Momente abzulauschen, in denen eine neue, die übrigen Kreise weithinaus bestimmende Technik eintritt: — der Ausdruck der auf diesem Punkte am

1) Bernhardy l. l. p. 427.

2) I., 81, 8. III, 76, 2. XXI, 2, 3.

3) 10, 23.

4) Act. 27, 3; 28, 2 von der Menschenfreundlichkeit heidnischer Männer.

schärfsten und charakteristischsten auseinandergehenden biblischen und profan-griechischen Anschauung.

Da wird sich zugleich herausstellen, dass jener ganz singuläre Charakter der biblischen in der griechischen Litteratur durch den Einfluss des jüdischen Nationalgeistes nicht zu erklären ist; wie z. B. auch Bernhardy, der grosse Kenner der κοινή, der die Sonderstellung der biblischen Litteratur auch innerhalb des buchmässigen Vulgärdialekts so scharf betont, das Verhältniss nur zu bestimmen weiss [1]).

Warum schreiben dann doch Philo und Josephus, die Wortführer des damaligen Nationalgeistes — ein so ganz anderes Griechisch der Form wie dem Geiste nach, als die biblischen Schriftsteller, auch wo diese sich dem buchmässigen Ausdruck- und selbst alexandrinischer Anschauungsweise näher anschliessen, wie besonders der Autor des Hebräerbriefs? Oder, damit wir im engeren Sprachgebiete des biblischen Griechisch bleiben, — woher wäre denn die auffallende Erscheinung zu erklären, die sich bei sorgfältiger Untersuchung fast an allen charakteristisch biblischen Terminis bestätigt, dass eine wesentliche Verschiedenheit des Begriffsausdrucks apokryphische und kanonische Bücher in der Uebersetzung der LXX unterscheidet? Wäre es nur, dass jene gleich griechisch concipirt waren, diese das Gepräge des Originals mehr mechanisch wiederspiegeln? Das Buch Sirach ist nach seinem Prolog Uebersetzung eines hebräischen Originals und weicht bei der grössten Verwandtschaft des Stoffs, z. B. mit den Sprüchen Salomonis, in bezeichnendster Weise von dem griechischen Begriffsausdruck dieser ab. Viel kennbarer noch ist das Hereintreten eines anderen, den

1) l. l. 420. cf. 432.

Ausdruck bestimmenden Geistes in den Büchern der Makkabäer.

Es gibt ein Buch im weiteren Apokryphenkreise, das, wie kein andres, die tiefe Differenz dieses und des biblischen Geistes zur Anschauung zu bringen und den rechten Standpunkt für die Beurtheilung dieser Differenz zu bereiten geeignet ist. Es ist das sogenannte vierte Buch der Makkabäer, um des Namens willen, den es seinem Autor vindicirt, gewöhnlich den Schriften des Historikers Josephus zugezählt. Hier sehen wir uns plötzlich von allen Grundbegriffen der antiken Welt wie umschwärmt. Die Cardinaltugenden der Griechen σωφροσύνη, δικαιοσύνη, εὐσέβεια nehmen die altgebührenden Ehrenplätze wieder ein. Warum? Ist's nicht heilige Geschichte und Lehre, die das Buch den andren anreihen will? Wohl, aber den Märtyrertod des Eleasar und jener 7 Söhne weiss dieser philosophirende Jude nicht besser zu verwerthen denn als Beleg, wie räthlich es sei, den ὀρθὸς λόγος, die gesunde Vernunft, in ihrer Herrschaft über die Affecte zu erhalten; wie er sein Buch mit dem getreuen Rath beginnt, vor Allem nach der Mässigkeit als der höchsten Tugend zu streben. Das war der Geist des nationalen Judenthums in jener Zeit, — und der pharisäische war um nichts lebenskräftiger als der alexandrinische. Dieses Judenthum buhlte, seines Heiligthums vergessend, vielmehr selbst mit dem Geist der Welt im Griechenthum. Wahrlich es war ein andrer Geist, der, den Weltgeist im Griechenthum überwindend, mit heiliger Freiheit seine Sprache sich dienstbar und zum entsprechenden Gefäss seiner selbst zu machen wusste: — der heilige, durch die ganze Schrift zeugende, im Evangelium voll offenbarte Geist!

Es ist ein Grundgedanke, in dem sich die Scheidung

zwischen Griechenthum und biblischem Christenthum vollzieht. Dort der oberste Grundsatz alles Denkens und Fühlens: „der Mensch ist das Maass aller Dinge“ — wie er in der Zeit der sophistischen Reflexion zuerst zum bewussten Ausdruck gekommen [1]). Hier die Unterstellung aller Begriffe unter das bestimmende Maass der Heiligkeit Gottes. Dieser Gedanke weiht den biblischen Begriffsausdruck vom ersten Buchstaben der Genesis bis zum letzten der Apokalypse: der Grundgedanke zwar nicht eben des nationalen, aber freilich des alttestamentlichen Judenthums wie des Christenthums. Ja, grossartiger fast als selbst auf neutestamentlichem Gebiete muss die Machtübung dieses Geistes erscheinen, wenn wir auch jene Uebersetzer des Alten Testaments, so unbeholfen und sprachungeschickt sie meistentheils sind, so verschieden sie in stilistischer und grammatischer Hinsicht, ja auch in lexikalischer Phraseologie sich ausdrücken — von Einem Sinn beherrscht sehen in der Wahl aller charakteristisch biblischen Begriffe, wie umgekehrt in der Vermeidung der Worte, die sich der Geist des Profan-Griechenthums zu technischen Ausdrücken angebildet hatte.

Lassen wir, nachdem so der Boden für die Einzeluntersuchung genügend bereitet sein dürfte, so weit es die eng zugemessene Zeit gestattet, nun einige Beispiele thatsächlich zeugen für die Selbstständigkeit und Heiligkeit dieses sprachumbildenden Geistes. Wir stellen am Besten den Begriff „Heilig“ selbst, wie er auf biblischem Gebiete sich ausprägt, obenan.

Es ist bekannt, der Grieche hat vier Hauptbezeichnungen

1) Hegel, Geschichte der Philosophie. Werke XIV. p. 27.

für diesen Begriff: ἁγνός, σεμνός, ὅσιος und ἱερός, neben denen das dem ersten stammverwandte ἅγιος im Gebrauch auffallend zurücktritt, bei den Schriftstellern der κοινή nicht minder als in dem Attischen und den Dialekten.

Von dem Unterschied der Grundbedeutungen ist nachher zu reden. Jedes bessere Lexikon aber belehrt, wie in der Profan-Gräcität alle vier an Umfang der Sinnumbildung und Gebrauchsanwendung einander fast gleichstehen. Fragt man aber nun, an welchem dieser Vier der Begriff des durch göttliche Weihe Heiligen für den Griechen am Unlösbarsten haftet, so ist es unzweifelhaft ἱερός, in dessen Nähe selbst ὅσιος, das sonst neben δίκαιος das göttliche Recht zu bezeichnen pflegt, zum menschlich Heiligen herabgedrückt wird. So überall in der Verbindung ἱερὸν καὶ ὅσιον, wie schon von Ammonius adnotirt wird.

Hätten wir es nun nur mit neutestamentlicher Begriffswahl zu thun, so wäre es nicht so zu verwundern, dass da, wo τὸ ἅγιον πνεῦμα, das innerliche Heiligkeitsprincip, den ganzen Sprachgebrauch beherrscht, ein Begriff abgestossen würde, der über die Aeusserlichkeit der Gottgeweihtheit und Gottesgemeinschaft nicht hinausreicht, man mag an seine wahrscheinlichste Ableitung von ἴς = vis, Gewalt [1]), oder an den centralbestimmenden Gebrauch vom Heiligthum, τὸ ἱερόν, denken. Und in der That findet es sich adjectivisch gebraucht im Neuen Testament nur einmal, 2 Tim. 3, 15: τὰ ἱερὰ γράμματα, eine für neutestamentlichen Sprachgebrauch auffällige, und mit der gesammten Diction der Pastoralbriefe zusammenhängende Ausdrucksweise, bei der aber jedenfalls die Aeusserlichkeit des Heili-

1) Düntzer, in d. Zeitschr. f. Alt. 1836. p. 1054.

gen als Unterschied von γραφαὶ ἅγιαι bezeichnet werden muss.

Aber ganz etwas Anderes will es bedeuten, wenn wir den Sprachgebrauch auf alttestamentlichem Gebiete in noch ausschliesslicherem Gegensatz zum Profanausdruck finden. Dort scheint thatsächlich das Heilige in Darstellung wie in Vermittelung noch ganz an die Aeusserlichkeit gebunden. Das Heiligthum ist der Ort der Zusammenkunft Jehova's mit seinem Volk, der Ausgangspunkt aller Heiligkeit. Der Priester ist der Mittler, — und anlehnend an die technisch gewordne Bezeichnung wird כֹּהֵן von den LXX nie anders als mit ἱερεύς wiedergegeben. Man liest es fast auf allen Seiten — und doch ist ἱερός nicht das „Heilig" des griechischen Alten Testaments. Der Begriff selbst gehört natürlich zu den häufigst gebrauchten; — aber so gut wie ausschliesslich behauptet ἅγιος diese Stelle. Die Jubelhörner, die die Priester blasen, heissen einmal [1]) in freier Uebersetzung ἱεραὶ σάλπιγγες; aber selbst so bei völlig bewahrter Aeusserlichkeit der Beziehung steht es als ein ἅπαξ λεγόμενον. Eben da wo der Priester constant ἱερεύς genannt wird, erwartet man, dass das Heiligthum wenigstens τὸ ἱερόν heissen werde. Wir finden es nur in einer Stelle des Chronisten und einer des Ezechiel [2]), wo dort בַּיִת und hier das Aramäische עֶזְרָה Haus und Vorhof in seiner Aeusserlichkeit bezeichnend, so wiedergegeben wird. Wohl aber braucht der Uebersetzer des Ezechiel τὸ ἱερόν mit feiner Wahl, wo er von den Heiligthümern des heidnischen Tyrus redet [3]). Nur die Apokryphen des Alten Testaments ver-

1) Josua VI, 8.
2) 1 Chron. XXIX, 4. Ez. XLV, 19.
3) Ez. XXVII, 6. XXVIII, 18.

rathen gleich hier das Eindringen der weltlichen Diction: ihnen ist ἱερόν ganz geläufig für den Tempel. In der Uebersetzung der kanonischen Bücher heisst er nie so. Wo das Heilige und Allerheiligste hier an ihm unterschiedlich hervorgehoben wird, ist's τὸ ἅγιον, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, von ihnen aus aber ist das Ganze gleichartiger Weihe theilhaftig. Wo das Haus Gottes noch besonders als heilig prädicirt wird — es ist die Form, in der der Profangrieche sein ἱερόν mit ἅγιον verbindet [1]) — gibts die griechische Bibel durch ναὸς ἅγιος u. ähnl. — Heilig nach all' seinen Beziehungen, in all' seinen Anwendungen ist: ἅγιον.

Man kann nicht sagen, dass der hebräische Wortbegriff an sich irgendwie zu dieser Wahl gedrängt habe. Bekanntlich ist die Grundbedeutung von קדוש streitig und die Entscheidung um so schwerer, als der Gebrauch in den Dialekten selbst erst durch den hebräischen influirt ist. Aber nimmt man rein, hell als Urbedeutung an oder abgesondert, so würde dort ἁγνός, das ohnedem mit ἅγιος stammverwandte, hier dem Profangebrauch nach ἱερός ganz entsprechend sein. Aber wie streng scheidet das biblische Griechisch selbst jene beiden an einander grenzenden Begriffe. Das den Profangriechen so geläufige ἁγνός steht überhaupt ganz zurück und fast ausschliesslich von menschlicher Keuschheit. Wir finden ἁγνεία (LXX) wie ἁγνίζειν bei Lukas sehr bezeichnend von der Heiligkeit des Nasiräats. Der Grieche hatte es nöthig, für seine Götter Heiligkeit im Sinne von Keuschheit in Anspruch zu nehmen.

Ὅσιον das durch Sanction Heilige, σεμνόν das in Erscheinung Ehrwürdige konnten allerdings ebensowenig für den

1) Herodot II, 41. 44. al.

biblischen Gebrauch eine ausgedehntere Bedeutung gewinnen. Sie finden sich ausserordentlich selten. Ihnen allen gegenüber aber ist die Bezeichnung hervorgezogen, deren Zurücktreten in der Profan-Gräcität am Besten dadurch gekennzeichnet wird, dass es bei den Tragikern, diesem obersten Appellationshof des attischen Sprachgebrauchs, mit Ausnahme einer streitigen Stelle [1]), sich gar nicht findet. Hier walten bestimmte Gründe; und die Enthaltung von ἱερόν, das für den Tempel zunächst vorgebildet schien, wird als Schlüssel dienen. Die Offenbarung des Mächtigen (ἴς) war es nicht, was den biblischen Gottesbegriff bestimmte. Alle locale Concentration des Heiligen bedingt aber im Alten Testament die persönliche Erscheinung Gottes. An sie und die heilige Scheu, die sie erweckt durch ihre Heiligkeit, knüpft sich der biblische Begriff. Es ist von entscheidender Wirkung, dass קָדוֹשׁ zuerst bei der Erscheinung Gottes vor Mose gebraucht wird [2]). Die Form seiner Offenbarung ist Ausdruck der Heiligkeit seines Wesens, seines Verhaltens zu dem Menschen. Jesaia 6, 3 ist Grundstelle dafür. Für diesen Begriff konnte ein entsprechenderer griechischer Ausdruck allerdings nicht gefunden werden als ἅγιον, das von ἄζομαι stammend, das in Scheu anerkannte Heilige bezeichnet: omne, quod verecundiam postulat.

War dabei im Alten Testament diese Erscheinung an den Tempel als die eigentliche Sedes ordnungsgemäss gebunden, so ist es ganz erklärlich, wie für diesen mit ängstlicher Sorgfalt die von Gott auf das Heiligthum übergehende Prädicirung ausschliesslich festgehalten wird. Und wir werden

1) Aesch. Suppl. 858. Vgl. Porson zu Eur. Med. 750.
2) Ex. III, 5. Vgl. XV, 11.

von dem Umschwung der neutestamentlichen Heilsverhältnisse aus die uns hier begegnende entgegengesetzte Erscheinung zu würdigen haben. Das Neue Testament, das in allem Uebrigen ἅγιος ganz conform mit den LXX braucht, unterscheidet sich nur durch den häufigen Gebrauch des ἱερόν vom Tempel. Wo nämlich der dem Menschen innerlich einwohnende Gottesgeist Princip der ἁγιωσύνη geworden, tritt dieses selbst und der Ort der äusserlich vermittelten Offenbarung so auseinander, dass der Letztre mit Recht nur noch nach seiner Aeusserlichkeit, und je vollendeter die Scheidung desto mehr nur noch historisch mit dem Namen der allgemeinen Kategorie benannt wird: τὸ ἱερόν.

Ein andres Beispiel ebenso principiell bestimmter Ausdruckswahl bietet uns der begrifflich verwandte Stamm σέβω, σέβομαι. Εὐσέβεια, nach der Profananschauung die untrennbare Begleiterin der σωφροσύνη, ist dem Griechen ein geheiligtes Wort. Wir verweisen auf Nägelsbach's treffliche Charakteristik seines Gebrauchs und Umfangs [1]). Wie viel Gelegenheit, sollte man meinen, müsste auf Schriftgebiet gegeben sein, den echt griechischen Begriff zur Anwendung zu bringen! Und wer mit den Apokryphen den Uebergang zur biblischen Gräcität machte, würde sich in der Erwartung bestärkt fühlen. Die ganze Wortfamilie findet sich bei ihnen mehr oder minder heimisch, bei Einzelnen gehäuft. Anders auf dem Schriftgebiet im engren Kreise und wiederum nicht nur des Neuen Testaments. Die affirmativen Begriffsbestimmungen fehlen entweder ganz oder die Schranke des Gebrauchs ist eine wohlerkennbare. Oder wird es bei der Seltenheit des Gebrauchs Zufall genannt werden dürfen, dass im griech. Jo-

1) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857. p. 191.

nas σέβειν da seine Stelle findet, wo sich Jonas vor den heidnischen Schiffern als gottesfürchtig bekennt [1])? Dass Paulus σεβάζεσθαι nur vom Götzendienst, Lukas σέβεσθαι und εὐσέβεια constant und ausschliesslich von der Frömmigkeit der Heiden oder Proselyten braucht, stimmt zu sehr damit zusammen. Nur in den Pastoralbriefen findet sich überhaupt εὐσεβής häufiger, aber da wohlmotivirt. Der Hauptaccent liegt hier auf der durch äusseres Wohlverhalten zu legitimirenden Frömmigkeit, sei es in Aemtern, sei es dem in entgegengesetzter Form offenbarten Abfall gegenüber. Wir erkennen an diesem Punkt den Grund der anderwärts beobachteten Enthaltung. Die Schrift setzt die wahre, der Heiligkeit des offenbarten Gottes entsprechende Frömmigkeit in Furcht und Liebe des Herzens, nicht in irgend welches äussres Wohlverhalten. Die heiligen Schriftsteller, überhaupt keusch im Lobe menschlicher Frömmigkeit, weisen mit zartem Takte in εὐσεβής den Grundbegriff griechischer Vollkommenheit, das ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός ab. Daher fehlt das positive, das lobende Prädicat, während das negative, ἀσεβής gehäuft sich findet, im Alten wie im Neuen Testament. Und mit Recht; denn die äussere Nichtbethätigung documentirt allerdings den innren Stand. Es steht auch das letztre insbesondre gern von den durch Götzendienst vom Volke Gottes kennbar geschiednen Heiden.

Ebenso liesse sich die tiefe Kluft zwischen biblischem und griechischem Sprachgeist an allen den technisch gewordnen Lieblingsworten der Profansprache zeigen. Dass καλὸς κἀγαθός dem N. T. wie dem griech. A. T. fremd ist, dürfte weniger befremden. Das Maass schon im Gebrauch von ἀγα-

1) Jon. I, 9.

θός wie der Mehrgebrauch des Abstractums ἀγαθόν ist bedeutsam. Dasselbe Maass bei σωφροσύνη und, wo es bezeichnender ist, bei dem menschlich zarten, dem Griechen heiligen Begriff αἰδώς.

Die Umbildung veranschaulicht noch mehr der Gebrauch von ἀρετή, das die LXX constant und ausschliesslich, das Neue Testament zuweilen, von Gott, — für הוֹד und ähnliche Begriffe der in ihm lobend anerkannten, durch Grossthaten offenbaren Herrlichkeit brauchen. Die Beispiele liessen sich zahlreich vermehren. Und den Apokryphen sind dagegen alle diese Begriffe in ihrer classischen Bedeutung wohlbekannt und geläufig.

So energisch aber wie hier im negativen Verhalten ebenso schöpferisch kräftig erweist sich der biblische und christliche Geist positiv. „Demuth" gewinnt erst hier ihre Stelle, und sehr bezeichnend in dem Fortschritt, dass die ταπεινότης der LXX im Neuen Testament sich zur ταπεινοφροσύνη verinnerlicht. Die Liebe zu Abstracten ist ja der κοινή überhaupt eigen. Aber der Schrift blieb es vorbehalten ἀγαπᾶν und ἀγάπησις vom Handlungsbegriff zum reinen Gedanken ἀγάπη zu erheben [1]).

Wir eilen aber weiter zu solchen Begriffen, die zugleich geeignet sind den innren Fortschritt alttestamentlich-biblischer zu neutestamentlicher Umbildung des griechischen Ausdruckes in helleres Licht zu setzen. Χάρις selbst, der Hauptbegriff des Christenthums, könnte hier als Beleg dienen. Erst auf neutestamentlichem Boden nimmt dieser Begriff ausschliesslich für sich in Anspruch, was die LXX vorwiegend noch durch ἔλεος ausdrücken, in Uebersetzung von חֶסֶד. In dem-

1) S. d. Anmerkungen.

selben Maasse verliert sich daher die dort noch öfter vorkommende classische Grundbedeutung von χάρις „Anmuth“ und das Wort tritt aus den Formeln des gewöhnlichen Lebens, die im nächsten Anschluss an die Grundbedeutung gebildet, den Griechen so geläufig sind, wie χάριν διδόναι, ἔχειν zurück, so dass diese fast ganz verschwinden, und die neue, nur der κοινή eignende Bildung εὐχαριστεῖν statt ihrer eintritt.

Zu den instructivsten Beispielen dieser Art gehört aber κόσμος. Die ursprüngliche Bedeutung „Schmuck“, in den Begriff „Ordnung“ übergehend, legte schon den Profangriechen die Anwendung auf das Universum nahe. Nach Plutarchs Zeugniss nannte Pythagoras zuerst die Welt so um ihrer εὐταξία willen [1]). Der Begriff war damit der Umbildung durch die philosophische Entwicklung unterstellt. Empedokles soll, in consequenter Fortbildung, mit diesem Namen die sichtbare Welt vom σφαῖρος unterschieden haben [2]); während im Platonischen Kreis grade die höhere, himmlische κόσμος heisst, als die ideale Ordnungswelt für die Erde [3]). Eine für den Vergleich des nachmaligen Gebrauchs bei den LXX interessante Entwicklungsphase. Gemeinsam ist allen Profangriechen die in κόσμος sich ausprägende idealistische Fassung der Welt, der Niemand beredtere Worte gegeben als Plato im Gorgias, wo er den Gebrauch dieses Wortes zurückführt auf die κοσμιότης und φιλία, die in der Welt Götter und Menschen und Alles umschliessen [4]), — wie in Ahnung des neuen

1) Mor. p. 886 B.

2) Proclus Comm. in Plat. Timaeum III. p. 160. Clem. Al. Strom. V. p. 711.

3) Vgl. Plat. Tim. 40 A. B. Xen. Mem. I, 1, 11. Sturz Lex. Xen. II. p. 776. Polyb. IX, 15, 6. 12. XII, 25, 7. Philo de incorrupt. mund. Tom. II. ed. Mang. p. 488.

4) Gorgias p. 580. Vgl. Plin. h. n. 2, 3.

Himmels und der neuen Erde. In Anwendung auf die Wirklichkeit freilich konnte der Gegensatz heidnischer und christlicher Weltanschauung nicht schärfer und ausdrücklicher sich gegenüber gestellt finden, als wenn nun dasselbe Wort grade im Neuen Testament die Welt als den Inbegriff alles Gottfeindlichen und -Entfremdeten in der Schöpfung bezeichnet. Dazwischen liegt die alttestamentliche Entwicklung.

Κόσμος war in der Gebrauchsanwendung auf die Welt so reichlich vorgebildet, dass wir es bei den LXX mit Gewissheit in diesem Sinne erwarten, um so mehr als *αἰών* dem עוֹלָם entsprechend, nur innerhalb der Schranke der Zeitbeziehung auf die Welt sich ausgedehnt findet. Aber nur die Apokryphen haben *κόσμος* nach Art der Profanscribenten vom Universum. Vor Allem im Buch der Weisheit, wie im 2. Makk. ist es ein herrschender Begriff; ganz noch im idealistisch-guten Sinn. Hier ist Gott der Fürst der Welt, und sie im Streite für ihn; der reine Gegensatz zur nachmaligen neutestamentlichen Terminologie. Die LXX dagegen kennen *κόσμος*, entsprechend dem *κοσμεῖν*, nur in der Bedeutung von Schmuck עֲדִי. Einzelne Stellen zwar scheinen offenbar es in Beziehung zum Universum zu setzen. Nach ihnen haben wir ähnlich wie im Platonischen Kreis den *κόσμος* am Himmel zu suchen[1]). Aber die Gleiche ist nur scheinbar; die LXX bezeichnen so die Sterne des Himmels, ob das צְבָא mit צְבִי dem Synonymon von עֲדִי verwechselnd, oder, was wahrscheinlicher, die Sterne als den leuchtenden Schmuck des Himmels bezeichnend: — jedenfalls auch hier die oben angedeutete Schranke des Begriffs von *κόσμος* nicht durchbrechend.

1) Gen. II. 1. Deut. IV, 19, XVII, 3. Jes. XIII, 10. XXIV, 21. XL, 26. Vgl. noch Sir. XLIII, 11.

Und nun im Neuen Testament der völlig entgegengesetzte Sprachgebrauch! Zwar natürlich κοσμεῖν und κόσμιος — scharf geschieden von κοσμικός — behalten ihre Grundbedeutung; aber κόσμος selbst ist dieser so entfremdet, dass an der einzigen Stelle, wo es vom Schmuck steht, ein Zusatz diese Bedeutung hervorheben helfen muss: ὁ ἔξωθεν ἱματίων κόσμος [1]).

Hier ist eine vollendete Umbildung eingetreten. Κόσμος erscheint ausschliesslich in der antik universalistischen, aber vorherrschend zugleich in absolut antiidealistischer Fassung. Die Volloffenbarung Gottes ruft die ganze Energie des Gegensatzes des unheiligen Weltwesens zur innerweltlichen Erscheinung seiner Heiligkeit hervor. Und dass κόσμος der Ausdruck dafür wird, liegt ebenso nahe, wie jene heidnisch-philosophische Anwendung. Im Schmuck der Welt tritt die Macht ihrer Naturseite reizend und die Augenlust weckend an den Menschen heran, und zu der irdischen Erscheinung des Gottmenschen in Gegensatz. — Ist nicht aber dieser Gegensatz, in dem der heilige Gott zur unheiligen Welt steht, im Alten Testament mindestens eben so scharf und ausgesprochen wie im Neuen? Warum gibt er sich nicht in gleicher Umbildung dieses Begriffs seinen Ausdruck?

Die Lösung ist einfach. Das Neue Testament erst hat die Totalität des Gegensatzes zugleich mit seiner principiell innerlichen Natur zur Anschauung gebracht. Vorher erscheint er unter den particularen Gesichtspunkt gestellt: das Volk Gottes, und die Völker. Τὰ ἔθνη (הגוים) ist κόσμος im alttestamentlichen Sinn; — im Uebergang noch gekennzeichnet, wenn Paulus vereinzelt die Gesammtheit der

1) 1 Petr. III, 3.

Heiden im Gegensatz zu Israel κόσμος nennt [1]). Die Schriften des Paulus und Johannes bilden sonst überall die Instanz, wo es sich um Erkennung einer entscheidenden Fortbildung alttestamentlichen Sprachgebrauchs auf neutestamentlichem Gebiete handelt.

Wenden wir uns zum Schluss zu einem Gebiete, welches am geeignetsten ist die biblische Anschauung in ihrem Verhältniss zur allgemein-menschlichen, wie sie für uns in der griechischen vorliegt, zur Darstellung zu bringen. Die Begriffe, um die es sich hier handeln wird, kehren nämlich der Mehrzahl nach auf beiden Gebieten wieder, und nehmen es gleichmässig in Anspruch, nichts andres als Ausdruck des innern Bewusstseins von Erfahrungsthatsachen zu sein. Es sind die psychologischen Begriffe. An ihnen wird sich zugleich als an einem begrenzteren Kreise nachweisen lassen, wie die biblische Begriffsbildung auf allen Punkten eines betreffenden Gebietes reflectirt.

Die psychologische Terminologie der Griechen war zu der Zeit, als das Griechische dem biblischen Ausdruck dienstbar wurde, bereits seit längerer Zeit in Form einer philosophischen und ärztlichen Schulsprache ausgebildet. Hätten die biblischen Schriftsteller bei den Technikern ihrer Tage ihre psychologische Terminologie gelernt, wir würden Cerebralphilosophen in ihnen finden. Das war seit den grossen Anatomen Herophilus und Erasistratus die herrschende Ansicht der ärztlichen Schule zu Alexandrien [2]). Oder wäre die letzte grosse Epoche philosophischer Begriffsent-

---

1) Rom. XI, 12. 15.

2) Sprengel-Rosenbaum, Geschichte der Arzneikunde (2. Aufl.) I. pag. 502 flg.

wicklung ihr Vorbild gewesen: νοῦς und λόγος (ratio) hätten bei ihnen, wie in allen philosophischen Schriften der κοινή, wie insbesondre auch auf dem uns näheren Gebiete: im 4. Buch der Makkabäer, die centrale, alle andren Begriffe bestimmende Stellung. Aber grade sie treten völlig zurück, und die biblische Anschauung steht in einsamer Selbständigkeit unter ihren Zeitgenossen.

Gälte es ein Analogon für sie suchen auf dem Gebiet der Profan-Gräcität, wir müssten vielmehr die ganze litterärische Entwicklung überspringend, auf Homer zurückgehen. Dort finden sich am Ersten Berührungspunkte. Die κραδίη oder das ἦτορ des Homer behauptet dieselbe Centralität im Menschen wie die καρδία in der Schrift.

Nun haben freilich die heil. Schriftsteller sicher nicht aus der Iliade sich über Psychologie instruirt. Aber diesem bedeutsamen Phänomen ist auch damit nicht das Auffallende genommen, dass man sich etwa auf den das biblische Griechisch bestimmenden Gebrauch des hebr. לֵב beruft, und nun Bibel und Homer in gleicher Kindlichkeit der Anschauung zusammentreffen lässt. Der Standpunkt eines Paulus dürfte mit Kindlichkeit wenig treffend bezeichnet sein. Und wie unabhängig im Allgemeinen neutestamentliche Begriffsentwicklung zur alttestamentlichen steht, wurde oben belegt. Jenes Argument wird aber an den LXX selbst zu Nichte. Sie übersetzen nämlich לֵב auch mit νοῦς, — und geschieht diess seltner, — so sehr häufig mit διάνοια oder ψυχή; und diess trifft nicht etwa nur die Eigenthümlichkeit Einzelner unter den Uebersetzern.

Die Uebereinstimmung Homerischer und Biblischer Anschauung ist auch nur darauf beschränkt, dass der Mensch von Beiden in der lebendigen Einheit seines ganzen

Wesens gefasst wird. Der Punkt dagegen, von dem aus Beide sie herstellen, ist total verschieden, und das Zusammentreffen daher nur in dem Mittelpunkt geistleiblichen Lebens möglich, in dem sich, von wo aus immer gezogen, die Durchschnittslinien kreuzen müssen: das ist καρδία. So gewinnen wir von hier aus den zwar nahe liegenden aber oft genug ausser Acht gelassnen Grundsatz: lebendige Einheit des Menschen wird nur bewahrt, wo man nicht das Gehirn, sondern das Herz als Träger des centralen Seelenlebens erfasst.

Es ist interessant zu sehen, wie selbst die neueste Physiologie sich mehr mit dem Gedanken zu befreunden anfängt [1]). Im Kreis unsrer Untersuchung aber muss das schon von vorn herein das beste Vorurtheil erwecken, dass das Buch, in dem Alles auf Wiederherstellung und Heilung des ursprünglich von Gott Geschaffenen angelegt ist, unwillkürlich in seiner Grundanschauung des menschlichen Wesens mit jener zusammentrifft, die, unbeirrt von der Abstraction und dem Idealismus der Folgezeit, Darstellung des Menschen in seiner Natürlichkeit zu sein und aus dem unmittelbaren und ungetrübten Bewusstsein der Thatsachen des Lebens heraus zu reden, zu ihrem Charakteristicum hat.

Ueberblicken wir, um dieses Zusammentreffen recht zu würdigen die Entwicklung der psychologischen Anschauungen der Griechen im Zusammenhang. Sie ist hauptsächlich an die beiden Begriffe καρδία und νοῦς geknüpft, und an ihr mehr und mehr gegensätzliches Auseinandertreten; während ψυχή seinen allgemeinen Grundbegriff, seelische Belebtheit

1) S. Rudolph Wagner bei Delitzsch, System der bibl. Psychologie. Leipzig 1855 p. 214.

einfach als Einzelbesitz zu bezeichnen, nirgend wol ablegen kann. Daher der Streit seinen näheren Ausdruck wesentlich in der Frage um den Sitz der Seele hat, so entschieden auch die nähere Bestimmtheit ihres Wesens durch die so oder so fallende Entscheidung selbst alterirt wird.

Die Homerische Psychologie erbaut sich entschieden von der leiblichen Seite des Menschen aus. Haftet ihm doch an des Gestorbenen Leib das Selbst [1]), während die abgelöste Seele als Schatten nur fortlebt. Wird doch die Concentration aller seelischen Einheit des Menschen an ein ursprünglich rein leibliches Organ geknüpft, an das Bauchfell, die φρένες, denen, trotz der Uebertragung namentlich auf Verstandesfunction der Begriff der leiblichen Vermittlung um so unverkennbarer anhaftet, als καρδία in gleicher Centralität wirksam, zu φρένες in dem Verhältniss eines Innren steht. Wir können auch hier auf Nägelsbach's ältre, treffliche Untersuchungen verweisen [2]).

Hier tritt gleich die Differenz der Schriftanschauung neben der Einheit mit der Homerischen ins hellste Licht. Das Alte wie das Neue Testament benennt und bestimmt offenbar den Menschen vielmehr von seiner geistigen Seite aus; sie ist sein eigentlichstes Wesen. Und als Missverstand muss es bezeichnet werden, wenn man aus einzelnen Aussprüchen Pauli ableiten zu können meinte, er bezeichne auch den ganzen Menschen durch σῶμα [3]). Dass die Schrift dabei doch die Einheit des menschlichen Wesens zu bewahren vermag, ist der vollendete Triumph ihrer Wahrheit und Selbständigkeit. Denn die griechische Entwicklung eben belegt, was an

1) αὐτός. Il. α, 4. ψ, 65. Od. λ, 601. al.
2) Die Homerische Theologie. Nürnberg 1840. p. 331 f.
3) Philippi zu Röm. IV, 12. VIII, 10. XII, 1. — S. die Anmerk. am Ende.

sich klar genug ist, dass es bei der Betrachtung des menschlichen Wesens in seinem Fürsichsein unmöglich ist, ein Auseinanderfallen zu vermeiden, wo als bestimmendes Princip der Construction der Geist für sich aufgestellt wird. Wo der Mensch nicht einheitlich in einem andren Höheren ruht, gewährt nur Aufbau vom Leibe aus ein einheitliches, lebendiges Ineinander.

Man könnte freilich meinen, auch die Cerebralrichtung gehe vom Leiblichen aus. Mag sein in der neuern Weise, Psychologie auf die Thatsachen der Physiologie zu basiren. Bei den Griechen erhielt das Gehirn nur durch und von der Sonder- und Höherstellung des *νοῦς* als philosophischem Axiom aus eine Bedeutung. Es ist die philosophirende Psychologie im Gegensatz zu der auf die Thatsachen des Lebens basirten des Homer.

Die Umbildung beginnt bereits bei den Tragikern, vor Allen mit Sophokles. *Καρδία* ist hier schon ganz auf die Seite des Empfindungslebens und zwar der zartern Natur (opp. *θυμός*) gedrängt. *Νοῦς* dominirt, obwohl mehr noch als die praktische Vernunft; und *ψυχή* selbst repräsentirt daher eigentlich die Concentration [1]).

Klar ausgesprochen aber findet sich der Umschlag bei dem Begründer systematisirender Philosophie: Pythagoras. Er isolirt zuerst den *νοῦς* im Gehirn. *Καρδία* sinkt damit in eine bedeutungslose Stellung herab, und folgerecht beginnt die Scheidung des *νοῦς* und *θυμός* in Form von gesonderten Vermögen; worauf denn sein Schüler Alkmäon nach Galen's [2]) Zeugniss zuerst *αἴσθησις* und *φρόνησις* als geistige Functionen auseinandertreten liess.

1) Lübker, Sophokleische Ethik. Kiel 1855. p. 10 f.
2) Vgl. bei Sprengel-Rosenbaum I. p. 263.

Plato vollendet schliesslich die Trennung. An sich der Abstammung nach eine absolute, prägt sie sich bei ihm in der zeitweiligen Verbundenheit im leiblichen Leben durch die körperlich geschiedne Vertheilung aus: Im weltkugelförmigen Kopf: der *νοῦς*, in der Brust: *θυμός*, unter dem Zwerchfell: die thierische *ἐπιθυμία* [1]). Dieser Anschauung schliesst sich die ältre Hippokratische Schule, wie sie besonders in der Schrift de morbo sacro sich darstellt [2]), und die oben erwähnte spätre alexandrinische Schule der Aerzte an.

Die andre Seite entbehrt inzwischen nicht völlig der Vertretung. Empedokles verlegte nach spätrem Zeugniss [3]) den Sitz der Seele ins Herzblut, und sofort sehen wir die Einheit von Empfindung und Denken wieder hergestellt [4]). Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse des Sokrates, und Demokrit kommen, obwol jener von der Luft Alles herleitend [5]), dieser nach Weise der Stoiker die Einheit durch Allverbreitetheit der Seele im Körper herstellend, zu demselben Resultat. Diogenes verlegt sogar den Sitz der *νόησις* in die Brusthöhle [6]).

Man ahnte die Wahrheit, aber verfiel in mechanische Versuche, die Lebenseinheit, die in dem naiven Bewusstsein ihrer Unmittelbarkeit verloren war, wieder herzustellen. Einem war es vorbehalten, die Thatsachen des Lebens mit der philosophischen Construction in Harmonie zu bringen

---

1) Tim. 477. 483 f.
2) Sprengel-Rosenbaum l. l. p. 484 u. 366 f.
3) Stob. ecl. I. c. 32. Cic. Tusc. I, 9.
4) Aristot. de an. III, 3.
5) Aristot. metaph. I, 3.
6) Plut. plac. phil. IV, 4. 5.

— es ist Aristoteles. Hier haben wir die zur Thesis zurückkehrende Synthese: καρδία ist nach ihm wieder der der Sitz der Seele.

Wir finden seine entscheidendsten Aussprüche nicht in seinen psychologischen, sondern in den naturhistorischen Schriften [1]). Aus dem geheimen anatomischen Cabinet seines Landguts gingen diese Resultate hervor: unter dem Messer des Anatomen wird wiedergefunden, was einst Bewusstsein des lebendigen Naturbesitzes war. Es ist diess der Gang aller geistigen Entwicklung des Menschen.

Nur dass Aristoteles den auf mechanischem Wege gemachten Fund in die Einheit des höheren Denkens einzureihen wusste. Die Einheit vor Allem, eine organische Einheit ist wieder gewonnen: „Seele und Leib ist das Lebendige." Er fasst die erstre nicht anders als in ihrem wirksamen Verhältniss zum Leibe (ἐντελέχεια) [2]). Und vom leiblichen Leben auf erbaut sich das höhre geistige durch das Ineinander und Aufsteigen von Ernährung zu Empfindung, zum Denken [3]): νοῦς ist das εἶδος der durch αἴσθησις gewonnenen εἰδῶν. Φαντασία und ὑπόληψις entfalten sich in directer Linie aus αἴσθησις. Alle Empfindungsorgane aber gehen nach ihm vom Herzen aus. Das Gehirn steht ihm so viel zurück, als es kältrer Natur ist [4]).

Auch ihm steht eine Schule von Aerzten zur Seite, nicht minderen Rufes als jene, — Praxagoras, „unsterblich" als

---

1) De partibus u. de generatione animalium. Vgl. bei Spr.-Rosenb. l. l. p. 428 f. p. 435.

2) De anima II, 1 f. Hegel, XIV, 328 ff.

3) De anima II, 4 ff. III, 4. Hegel p. 333 ff.

4) De partib. anim. II, 1 fin. de gen. anim. II, 4 ed. steroot. p. 229. De sensu, c. II. fin.

Anatom und Patholog, und Philotimus, die beide dem Herzen die centrale Stellung wahren [1]).

Weil überhaupt auch bei den Philosophen nach Vorgang des Anaxagoras, dem die Zergliedrung von Thieren schon Lieblingsgeschäft war [2]), die physiologischen Zeitanschauungen ein Hauptmoment in ihrer psychologischen Construction bilden, kann die Darstellung der Letztern der Berücksichtigung jener nicht entrathen. So kann man, was jedem einzelnen für central galt im Menschenwesen, am Klarsten an der Art aufweisen, in der sie die Entstehung des Embryo sich denken. Wo νοῦς der bestimmende Begriff ist, wie bei Anaxagoras, beginnt die Bildung mit dem Gehirn [3]), oder wie bei Plato mit Mark und Gehirn, wie nach Pythagoras vom Gehirn die Zeugung ausgeht; während nach stoischer Ansicht von Allverbreitetheit der Seele auch eine gleichzeitige Entstehung aller Theile des Embryo stattfindet [4]); von Aristoteles dagegen endlich die Bildung des Herzens als Erstes behauptet wird [5]).

Als das Hauptresultat der so überblickten Entwicklung dürfen wir, — hier jeder Auseinandersetzung mit der geläuterten Erkenntniss physiologischer Thatsachen überhoben, — das schon Bezeichnete hinstellen: Lebenseinheit des Menschen hat das griechische Alterthum nur gewonnen ausgehend von καρδία als Centrum, das Ineinander herstellend vom leiblichen Leben aus. Und wir stehen nun mit diesem Resultat vor dem ausserordentlich interessanten Problem: wie wird

---

1) Sprengel-Rosenbaum l. l. 1, 477.
2) Plut. Pericl. 6.
3) Spr. Rosenb. p. 283. Plut. plac. phil. V, 3.
4) Ib. V, 17.
5) De gen. animal. III, 11. med. (ed. ster. p. 292.) al.

in der heil. Schrift dieselbe Einheit, — nur vollendeter noch, schicken wir voraus, — hergestellt und bewahrt, obgleich hier vom Geiste aus das menschliche Wesen bestimmt erscheint.

Die Ahnung eines andren Weges findet sich schon in der griechischen Entwicklung. Wird die Construction von der leiblichen Sphäre aus verlassen, so ist Einheit nur herzustellen von einem auch über den Einzelgeist hinausliegenden höheren Princip aus, das dann das Einzelleben in seiner Ganzheit umspannt oder durchdringt. Eine solche Einheit gewährte die von der Idee der Weltseele aus gewonnene Vorstellung der Allverbreitetheit der Einzelseele bei den Stoikern [1]). Eine nähere Analogie bietet noch Heraklit, der, so viel ich weiss, zuerst unter den Philosophen den λόγος unter den psychologischen Begriffen einbürgert. Er ist ihm die Alles durchherrschende Vernunft, der ätherische Leib und Saame alles Werdens [2]), womit ebenfalls eine Garantie der Einheit des Einzellebens gegeben ist. Aber eben aus diesen Beispielen wird es klar, — nur auf pantheistischem Wege vermag das Heidenthum diese Einheit aus höhrem Princip herzustellen.

Doch der wahre Weg ist darin angedeutet. Von oben her, von einem höheren Princip aus muss Geist und Leib dann in geistiger Einheit zusammengefasst werden. Wir haben demnach zu erwarten, dass auf dem biblischen Gebiet ein neuer und höherer Factor eintritt.

Ist es vielleicht auch hier λόγος? Die Schrift weist λόγος im Sinn von Vernunft beharrlich ab. Es gehört zu ihrer Ei-

1) Galen V. p. 287. Seneca ep. 50.
2) Plut. de plac. philos. I, 28. Hegel XIII. p. 316 f.

genthümlichkeit, diesen Begriff in einer andern Sphäre rein zu erhalten, in der er für sie eine ausgeprägt technische Bedeutung erhalten hat. *Λόγος* steht in der Schrift fest als Bezeichnung des Wortes, das alles Heil und Leben für den Menschen vermittelt. Wol werden auch auf dem Schriftgebiet die formellen Functionen rationeller Artung durch Worte dieses Stammes bezeichnet, wie *λογίζεσθαι*, *λογισμός*, *λογικός*, entsprechend den für die Functionen der Gemüthsseite ausgeprägten Ableitungen von *θυμός*; aber die Aufstellung von *λόγος* als einem selbstständigen Geistesvermögen nach Anschauung der Schrift, muss als dem biblischen Sprachgeist widersprechend, und daher eine Trilogie von *νοῦς*, *λόγος*, *πνεῦμα*, wie sie Delitzsch in seiner geistvollen Schrift annimmt [1]), als eine petirte Analogie der göttlichen Trinität bezeichnet werden, bei der vor allem *πνεῦμα* einen seiner Bedeutung ganz widersprechenden Platz erhielte.

Dieser Begriff nämlich ist's, mit dessen psychologischer Fassung die traditionelle Psychologie von der biblischen durchbrochen und von Grund aus umgestaltet wird. Der gesammten griechischen Geistes- und Sprachentwicklung blieb auf dem Profangebiet *πνεῦμα* als psychologischer Begriff fremd. Und dagegen für die heiligen Schriftsteller behauptet er vom zweiten Capitel der Genesis an bis zum letzten Buche des Neuen Testaments offenbar eine alle andern psychologischen Begriffe überragende und bestimmende Stelle. An seinem Verständniss hängt das Verständniss der biblischen Psychologie.

Wir haben aber voran die sprachliche Umbildung ins Auge zu fassen. Denn es ist auch hier nicht, was man der

1) l. l. p. 138 ff.

biblischen Sprache vorzuwerfen beliebt, das Wort nur wie ein Zeichen gebraucht für einen ihm an sich fremden, weil einer fremden Sprache abgeborgten, Begriffsinhalt; sondern es ist eine der gesammten Schriftanschauung entsprechende Vertiefung des griechischen Begriffes eingetreten.

Die heidnische Begriffsfassung haftet, soweit ihr Umfang hierher gehört, an der physiologischen Seite: Wind, Hauch, Athem. Auch das πνεῦμα des biblischen Griechisch, wie רוּחַ im Hebräischen, verleugnen diese Basis nicht. Die Grundstelle für den biblischen Gebrauch, Gen. II, 7., fasst den dem Menschen aus Gottes Geistesfülle mitgetheilten Geist als Lebensgeist, scheinbar aufgehend im Odem der Nase, den unter gleicher Bezeichnung das Thier mit dem Menschen theilt. „Alles Fleisch, in dem Lebensgeist ist" — wird daher die stehende Bezeichnung für das gesammte animalische Leben. Der Ausgangspunkt des Sprachbegriffs ist völlig der des Profangriechen.

Aber die Schrift hat obenan ein πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ein unverstandnes Wort für den Griechen bei seiner Begriffsschranke. Und nicht als einen Anthropomorphismus hat sie es. Die genannte Grundstelle, wie der zweite Vers der Schöpfungsgeschichte bezeugen, dass der Schöpferbegriff diesen Fortschritt begründet hat; — daher eben die Unverständlichkeit für den Heiden. Der Vermittler des creatürlichen Lebens und Lebensgeistes ist auch πνεῦμα, — Hauch aus Hauch, creatürliches Leben aus göttlicher Lebensfülle. Daher die Möglichkeit, dass dem Thiere beigelegt werden kann, was dem Menschen, ja Gotte eignet, und derselbe Begriff doch auf jeder Stufe einen andern Inhalt hat. Die Schrift deutet den Unterschied selbst tiefsinnig an durch das ganz andere Verhältniss, in das der Mensch beim Empfang des

Lebensgeistes zu Gott gestellt wird, als die übrigen animalischen Creaturen, die ihr Leben aus den vom Geiste Gottes lebenskräftig bewegten Elementen selbst empfangen. Der Mensch besitzt durch eine besondre Mittheilung aus Gottes Geist Lebensgeist, und eben darum ist der letztre obschon zunächst nur so erscheinend, mehr als Geist des animalischen Lebens, — ist das Lebensband mit Gott, dem persönlichen Geist, in sich sittlich, persönlich bestimmter Lebensgeist; wie Hiob von dem Hauch des Allmächtigen auch dies aussagen kann, dass er den Menschen klug mache [1]). Das gesammte Geistesverhältniss des lebendigen Menschen zu Gott erbaut sich nun auf dieser creatürlichen Basis. Wir sehen Beides geleistet, was oben gefordert wurde: Auffassung des Menschen von der höchsten Seite, von dem gottverwandten Geiste aus, und doch ein lebendiges Ineinander aller Functionen, aufsteigend vom Lebensodem zum sittlichen Geist, zum Leben der geistigen Gottesgemeinschaft. Das ist das grosse Resultat reinerhaltner Schöpferidee: die Natürlichkeit ist hier wahre Sittlichkeit, die Persönlichkeit göttliche Bestimmtheit im eignen Geistesinnern. Das war die heilig naive Stufe des ursprünglichen Geisteslebens, das ist die Bildungsstätte des biblischen Sprachbegriffs von *πνεῦμα*.

Aber wie der Geist des Menschen selbst, so hat dieser Geistesbegriff seine Geschichte, und nur an der Hand der thatsächlichen Verhältnissentwicklung ist ein klares Verständniss des biblischen Begriffs von *πνεῦμα* zu gewinnen. Seine Stelle zunächst ist durch seinen Ursprung bestimmt. Im Menschen selbst ist *πνεῦμα*, das bewegende, das Lebens-

1) Hiob XXXVII, 8.

Princip für alle Functionen des Lebens, und so tief und hoch zugleich ist die Einheit des Menschenwesens damit erfasst, dass auch die unterste Lebensthätigkeit so zugleich eine sittlich bestimmte, sittlich beeinflusste sein muss. *Πνεῦμα* ist bewegende Centralkraft, und, vermöge der höchsten Seite seiner Natur im Menschen, sittlich bewegende. Auf jeder Stufe aber spiegelt sich noch der Urbegriff des belebend und bewegend Durchwehenden, Durchdringenden wieder.

Doch es kommt auch ein Zweites in Rücksicht: das Verhältniss zu Gott, als dem Lebensgrund und Geber. *Πνεῦμα* bezeichnet zugleich den Punkt im Menschen, wo sein Verhältniss zu Gott psychologische Existenz, von wo aus es psychologische Wirkung hat. Wir verstehen nun, warum die Schrift eine andre Psychologie des Menschen nicht kennt, als die unter den Gesichtspunkt seines Verhältnisses und Verhaltens zu Gott gestellte. Wir gewinnen hier den Fundamentalsatz biblischer Psychologie: Geistige Totalität, und ungestörte Centralität des Geistes ist für den Menschen nicht anders, als durch lebendige Geisteseinheit mit Gott gewährleistet. Der aus dieser herausgetretne Mensch führt eine nach eigner Lebenseinheit wie geistiger Lebensfülle verkümmerte Existenz. Und der Eintritt wie das Maas dieser Verkümmerung, endlich eine eventuelle Wiederaufhebung derselben, Alles das wird sich in Alterirung des Pneumawesens, und seiner Verhältnissstellung zu den seelischen Kräften und Functionen des Menschen kennzeichnen.

Eben hierin aber liegt begreiflicherweise die grosse Schwierigkeit begründet, mit der die Darstellung biblisch psychologischer Begriffe verbunden ist. Man hat, so viel *πνεῦμα* zunächst anlangt, einerseits, was thatsächlich in einander liegt,

— göttliches Geisteswirken und menschliches Geisteswesen — begrifflich auseinander zu halten, und hat es andrerseits nicht mit Darstellung eines festen, immer gleichen Geistesbestandes und Lebens, sondern mit einer flüssigen Entwicklung zu thun, die sich mit der Umgestaltung des Verhältnisses jener beiden Faktoren, selbst umgestaltet darstellt. Diese Entwicklung nun haben wir hier in den Grundzügen, die die Schrift zweifellos an die Hand gibt, darzustellen, den Einzelnachweis anderweitiger Ausführung vorbehaltend [1]).

Den Begriff des πνεῦμα nach seiner Bestimmung haben wir bereits festgestellt. Es ist das psychologische Organ für den Wechselverkehr des Menschen mit Gott, und — wo in Lebensfülle und rechter Stellung, im Menschen die oberste, alle Kräfte der Seele und des Leibes in Kraft des eignen Zusammenhanges mit Gott zusammenhaltende, regierende, durchdringende Geistesmacht. Zur Probe dient das Ziel der Menschenentwicklung, wie die Schrift es bezeichnet, an welchem — zwar nur auf dem Wege ausserordentlicher, erneuernder Gotteswirkung ermöglicht, aber doch als dem Menschen eignender Realbestand — das ganze Wesen desselben, das somatische, wie das psychische vom πνεῦμα durchherrscht und in die Art pneumatischen Seins aufgenommen sein wird.

Für die Bestimmung der dazwischenliegenden Entwicklung wird die nächstentscheidende Frage sein, ob wir die erste und anfängliche Darstellung des Geisteswesens des Menschen, wie die Schrift sie begrifflich scharf gibt, schon als das Endlichgewollte anzusehen haben, das nur im Verlauf verwischt,

1) S. die Anmerkungen.

vielleicht verloren worden, oder nur als die Anlage auf das Endziel, als den Keim des Vollkommnen. Der Urmensch mit dem Staubleib heisst nach Empfang des göttlichen Geisteshauches נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχὴ ζῶσα. Benannt wird er also nicht nach dem πνεῦμα, obschon es doch die potior pars seines Wesens ist; benannt wird er nach der ψυχή, denn ψυχή ist er in seiner Einheit, πνεῦμα dagegen hat er, wie er σῶμα hat, das ergibt der Zusammenhang klar als die nächste Meinung dieser Benennung. Nach dem πνεῦμα benannt, könnte der Ausdruck hier nur dualistische Form tragen: πνεῦμα und σῶμα sei der Mensch. Am Ende dagegen wird die das Wesen treffende Bezeichnung vielmehr die sein, dass der Mensch πνεῦμα ist, denn wie er in Totalität ein πνευματικός geworden, so muss hier ψυχή selbst ihre Benennung daher nehmen [1]).

Das ist die Gegenüberstellung von Anfang und Ende wie sie die Schrift ausdrücklich fordert, wenn sie sagt: Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. — Πρῶτον τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν (1 Cor. XV, 45 sq.).

Auch am Anfang ist ja πνεῦμα, was es seinem Ursprung nach sein muss, der dominirende Theil im Menschen, auch ζωοποιοῦν in gewissem Sinn ist's von Anfang an, denn ψυχὴ ζῶσα eben ist der Effect seines Vorhandenseins im Staubleibe. Aber doch war es dies nicht so, dass schon die Einheit des Menschenwesens von ihm aus hätte bezeichnet werden

---

1) So heissen die vom Leib getrennten Seelen sogar einmal πνεύματα, wo der Vollendungszustand an ihnen hervorzuheben ist Hebr. XII, 23, woran selbst die im Verstockungsstand gegen Gott Vollendeten theil zu haben scheinen 1. Petr. III, 19.

können; — jene auch sittliche Durchdringung, die das gesammte Menschenwesen zu pneumatischem Leben zu erheben hatte, stand noch in Aussicht. Erst das πνεῦμα, von dem dies als Leistung ausgesagt werden kann, verdient im vollen Sinn den Namen ζωοποιοῦν.

Eine innre That (ζωοποιοῦν) aber war's demnach, wodurch der anfängliche Zustand des ψυχὴν ζῶσαν εἶναι nur übergehen konnte in ein allerseits durch den Geist bestimmtes Leben. Das liegt begründet in dem Obengesagten, dass das Gemeinschaftsleben mit Gott im πνεῦμα des Menschen eine reell psychologische Existenz hat. Jede Vertiefung des Erstern muss daher eine thatsächliche Erhöhung des Letztern werden, — jede sittliche Entscheidung des Menschen für Gott ein weiterer Schritt zur vollen Herrschaft des πνεῦμα im gesammten Menschenwesen werden, zu völliger Hineinziehung des Letztern in pneumatisches Sein. Diese Bedingtheit des psychologischen Wesensbestandes durch sittliche That macht es der Schrift allein möglich, bei der scheinbar mechanischen Verbindung, in welcher sie die beiden Bestandtheile des Menschen fremdher zusammentreten lässt, doch jedes mechanische Ineinandersein derselben zu vermeiden. Das Anfängliche besagt allerdings nicht mehr, als dass beide in der Einheit eines Einzellebens vorhanden sind (ψυχὴ ζῶσα), aber das Leben selbst nun musste vom ersten Augenblick an dynamische Durchdringung, und dies im vollen Maasse sein, sobald entschieden war, von welcher der beiden Lebensseiten sie principiell bestimmend ausgehe.

Wäre das πνεῦμα von Anfang an das absolut dominirende gewesen, so war ein mechanisches Verhältniss für immer fixirt. Nicht der Mensch in selbstständiger Entscheidung seiner Entwicklung wäre je πνεῦμα geworden, sondern Gott

hätte durch ein aus ihm stammendes πνεῦμα einen Leib regiert, der Mensch, אָדָם, hiesse nach dem Elemente seiner Bildung.

Das Selbstleben nur, die Selbständigkeit seines Sonderlebens wird dem Menschen mit ψυχὴ ζῶσα zugesprochen. Der Anlage nach ein göttlich und für Gott bestimmtes, hatte es sich nun als Solches zu behaupten, zu vollenden, — aber in vollkommner Freiheit der persönlichen Entscheidung. Hätte nun am Anfang gleich der Mensch im vollkommnen Gehorsam für Gott sich entschieden, so hätte bereits da ψυχὴ ζῶσα aufgehört die zutreffende Wesensbezeichnung zu sein, und ein Zustand wäre eingetreten, der an dem πνεῦμα ζωοποιοῦν Christi seinen annähernden Ausdruck fände. Formal würde in ψυχή nach wie vor das Personband des aus Leib und Geist bestehenden Menschen sich darstellen, aber selbst zusammengehalten vom πνεῦμα in so völliger und lebendiger Durchdringung, dass nur begrifflich die Unterscheidung möglich bliebe von πνεῦμα, als dem Belebenden, und ψυχή, als dem von der pneumatischen Lebensmacht widerstandslos Belebten. Was demnach Anfang und Ende gemein haben ist die Erscheinung der Wesenseinheit, als des Gottgewollten, dort hergestellt durch ψυχή, als das Personband, hier ruhend im πνεῦμα, als Macht des Personlebens.

Kam nun das Letztre nicht zu seinem Recht in der menschlichen Entwicklung, so musste, was an sich nur Unvollkommenheit der Anlage im Vergleich mit dem Ziel war, sich in falscher Isolirung verfestigen. Die Schrift kennzeichnet diesen Umschlag der ursprünglichen Bestimmung dadurch, dass ihr der Mensch der in seiner naiven Natürlichkeit ψυχὴ ζῶσα war, in seiner sündlichen Natürlichkeit ψυχικός heisst. Es wird damit eben das negative Resultat der für Geistem-

pfänglichkeit [1]) und Geistesherrschaft angelegten Menschenentwicklung ausgedrückt, während der damit zugleich gesetzte principielle Gegensatz der Personbestimmtheit zum πνεῦμα in der andern Bezeichnung σαρκικός, seinen Ausdruck hat.

Die zwischen Anfang und Ende mitten inne liegende Entwicklung bewegt sich nun nothwendig in flüssiger Gestalt zwischen dem Zurücktreten oder Ersterben des pneumatischen Lebens im Menschen und der Neubelebung und Erstarkung desselben. Werden wir die Letztere ihren Triumph darin feiern sehen, dass der Mensch wieder das Wesensprädicat eines πνευματικός erhalten kann, so ist jenes Zurücktreten des Geistes im ψυχικός einer Steigerung fähig, die die Schrift mit πνεῦμα μὴ ἔχειν bezeichnet, womit an der betreffenden Stelle (Judä V, 19) nicht nur die ermangelnde Einwohnung des heiligen Geistes gemeint sein kann, sondern ein Ersterben alles auch menschlich eignen Pneumalebens, wie es obenan bei Abfall vom Glauben und Verstockung in Irrlehre statt hat [2]).

Was nun den unter diesen Voraussetzungen herrschenden biblischen Sprachgebrauch von πνεῦμα im psychologischen Sinn anlangt, so liegt das Gemeinsame alt- und neutestamentlicher Ausdrucksweise darin, dass das Personleben, vornehmlich als Personbewusstsein und Gefühl in ihren verschiednen Erweisungen, zwar nichts weniger als ausschliesslich auf πνεῦμα, aber wol πνεῦμα nicht anders, als so bezogen sich findet. Dabei wird aber fast auf jedem Punkte das andre Moment zugleich nachweisbar sein, die Beziehung des Personlebens auf Gott, selbst wo diese in der Negation oder

1) 1 Cor. II, 14.
2) Vgl. Jud. 10. 2 Tim. III, 7.

Verstockung aufginge, da auch diese psychologisch am Geiste zur Erscheinung kommt [1]). Gilt aber dies als feststehender Inhalt für πνεῦμα, Personleben im Verhältniss zu Gott, so wird eben daher auch der Unterschied alt- und neutestamentlichen Gebrauchs leicht erklärlich. Im Alten Testament wird πνεῦμα in diesem Sinn weit seltner erscheinen als im Neuen. Es überwiegt dort in der grossen Mehrzahl von Stellen die objectiv erhaltne Duplicität eines im Menschen gabenweise vorhandenen, sein eignes Selbst machtweise überwaltenden πνεῦμα als Einzelwirkung und Erscheinung [2]). Die LXX brauchen dafür das bezeichnende Prädicat πνευματοφόρος, in welchem namentlich mit Beziehung auf Prophetie, der Begriff der Duplicität des Ich und des πνεῦμα als reiner Ausdruck bewahrt ist. Jenes Bewusstsein dagegen der Besonderung von Geist des Menschen und Gottesgeist [3]) findet sich mehr nur in den spätern Büchern, den Büchern heiliger Reflexion, und auch da nur vereinzelt. Es sind dies die Höhepunkte alttestamentlicher Entwicklung, auf denen sich durch eben diese Unterscheidung der Begriff des „heiligen" Geistes herausbildet, und die gesammte Anschauung endlich in der Ezechielischen Weissagung vom neuen Geiste, der ins Innre des Menschen (בְּקִרְבְּכֶם), als ihm eigen, gegeben werden soll, vollendet [4]). Womit die beachtenswerthe Erscheinung zusammenhängt, dass die dem Hebräer bei anderen psychologischen Begriffen, wie לֵב, geläufigen Localbestimmun-

1) Deut. II, 30.

2) Vgl. Kahnis, die Lehre vom heil. Geiste. Halle 1847. I. p. 16 f. p. 30.

3) „Mein Geist verzehrt sich in mir" — — — „dein guter Geist führe mich auf ebner Bahn." Ps. CXLIII, 7. 10. Vgl. LI, 12 sq.

4) Ezechiel XI, 19. XXXVI, 26. Vgl. d. Anm. am Ende.

gen, bei רוּחַ nur sehr selten, und in poëtischen Büchern sich finden [1]). Es ist das Pneuma in seinen Functionen überhaupt zu geistig, als dass es einer so localen Fixirung fähig wäre.

Die Andersgestaltung des neutestamentlichen Gebrauchs kennzeichnet sich dagegen vor Allem durch ein Wort, das auch den LXX noch völlig fremd, und, soweit wir das griechische Sprachgebiet überblicken können, selbständig neutestamentlicher Bildung ist. Wir meinen πνευματικός, dem Paulinischen Kreis eigenthümlich, und mit bewusstem Sprachgefühl jenes πνευματοφόρος der LXX ganz vom neutestamentlichen Boden verdrängend, da hier selbst die prophetisch Begabten als πνευματικοί den Geistesbesitz zum Wesensprädicat haben. Durch die Erfüllung der Ezechielischen Weissagung, auf dem ausserordentlichen Wege heiliger Geistesgabe von Oben, ist die Gemeinschaft mit Gott im Geiste und zugleich die Erneuerung des Menschengeistes selbst vollendet. Die Erlösung ist Wiederherstellung und Zielerfüllung der Schöpfung. Dass dabei die Erscheinung eines in Gott vollendet geheiligten Personlebens auch auf neutestamentlichem Gebiete nur beschränkte Wirklichkeit finden kann, liegt im Wesen der Sünde als sarkischen Princip im Menschen. Dem entspricht das im Neuen Testament zu beobachtende Ueberwiegen der objectiven Gotteswirkung des heiligen Geistes, vor dem Gebrauch des πνεῦμα vom geheiligten Personleben des Menschen; nur dass jene äussérliche Geschiedenheit, die den alttestamentlichen Sprachgebrauch charakterisirte, hier aufgehoben ist. Um so bedeutsamer und bezeichnender wird aber dann die Beobachtung eines ganz festen, bei aller son-

1) Ps. LI, 12 בְּקִרְבִּי, Hiob XXXII, 18 רוּחַ בִּטְנִי, ein gesucht poëtischer Ausdruck.

stigen Verschiedenheit der betreffenden Schriftsteller sich gleichbleibenden Sprachgebrauchs von πνεῦμα erscheinen müssen. Das gilt von der Darstellung des Personlebens Christi bei den vier Evangelisten. — Wenn hier nicht ganz ausdrücklich das menschliche Seelenleben im Unterschied zu dem höheren, mit Gott völlig geeinten Person-Willen und -Bewusstsein in Christo hervorzuheben ist[1]), werden alle Vorgänge seines Personlebens constant auf πνεῦμα nicht auf ψυχή zurückgeführt.

Es erübrigt nach dieser Entwicklung des psychologischen Hauptbegriffs nur noch die Darlegung der Verhältnissstellung der übrigen psychologischen Schriftbegriffe zu ihm, und ihre durch jenen bedingte Umgestaltung im Vergleich mit den traditionellen Systemen darzustellen.

Obenan sind es die beiden Begriffe ψυχή und καρδία, die hier in Frage kommen. Beider Stellung ist nach der Psychologie der Schrift central genug, um sich mit dem πνεῦμα aufs Engste zu berühren. Namentlich stehen sich ψυχή und πνεῦμα gegenüber wie zwei Wagschalen, die sinkend und aufsteigend einander gegenseitig bedingen. Dass dies von καρδία so nicht gesagt werden kann, dass sie vielmehr bei der für das Eine oder das Andre von jenen beiden fallenden Entscheidung formal die gleiche Stellung für sich bewahrt: daraus resultirt zunächst mit Nothwendigkeit, dass ihre Centralität nicht eine im Personleben gründende sein kann, wie es bei ψυχή und πνεῦμα der Fall ist. Deshalb vertritt auch im Hebräischen am häufigsten נֶפֶשׁ (ψυχή) die Stelle des Ich (אֲנִי); obwol ja der Sprachgebrauch in diesem Stück ein ziemlich wechselnder ist.

---

1) Ma. XXVI, 38. Mr. XIV, 34. Joh. XII, 27.

Andrerseits ist aber die untereinander verschiedene Stellung von ψυχή und πνεῦμα zum Personleben klar, am Klarsten ebenfalls durch die Anschauungsweise der Hebräer gekennzeichnet. War, wie wir oben sahen πνεῦμα Ausdruck des eigentlichen Person-Bewusstseins, -Willens und -Gefühls, namentlich in seiner tiefsten Erfassung im Personverhältniss der höchsten, der Gottespersönlichkeit gegenüber, so liegt נֶפֶשׁ, ψυχή der leiblichen Seite des Menschen enger an, was der Hebräer dadurch veranschaulicht, dass er נֶפֶשׁ im engsten Zusammenhang mit dem Blute, als der Basis und dem Sitz des physischen Lebens denkt. Es liegt darin zugleich eine tiefe Anerkenntniss der Abhängigkeit des Blutlaufs vom Athmungsprocesse angedeutet, wenn das in den Staubleib eintretende πνεῦμα (נִשְׁמַת חַיִּים) zur Verursachung einer ζῶσα ψυχή wird [1]). Liegt die ψυχή aber demnach mehr der Naturseite an, so ergibt sich als Ausdruck für ihren Zusammenhang mit dem Personstand, der oben behauptet werden musste, dass ψυχή nach biblischem Begriff das Personleben im Gegensatz zum Personleben des πνεῦμα vertritt, das Einzelleben auf der Basis des gesammten Wesensbestandes, während das πνεῦμα in sich, als dem Einzeltheil, ruhend, jenes nur überwaltet und durchdringt. Die Person als Einzelleben ist ψυχή, oder, wie Delitzsch den Unterschied kurz und fein gegeben, „die Person des Menschen, nicht der Mensch als Person." In diesem Stück trifft das Naturgefühl aller Völker und Systeme wesentlich mit der Schrift zusammen, wie diese ihnen in dem kennzeichnendsten Gebrauch beitritt, einen betreffenden Personbestand nach Seelen (ψυχαί) zu

1) So ist auch ψυχή, von ψύχειν, zunächst mit Athmen, Hauchen verwandt. Vgl. auch Hiob XLI, 13 נֶפֶשׁ gradezu poëtisch für Athem.

zählen [1]). Heimischer aber noch sind der Schrift andre Folgerungen aus dem Satz, dass in ψυχή das Leben mit und in der Person zusammengefasst ist. An und in dem πνεῦμα entscheidet sich Leben und Verderben des Menschen in jeder Form; was aber erhalten, oder verloren, zum Leben gerettet wird, oder ins Verderben dahinsinkt, ist überall ψυχή, נֶפֶשׁ, wenn nicht der Gegensatz zum verderbenden Princip ein andres fordert, wie 1 Cor. V, 5 (πνεῦμα, σάρξ.). Deshalb erscheint auch vor Allem als das Object der rettenden Erlösungsthaten (σώζειν) überall ψυχή, wenn schon als das natürliche Organ, an welches sie sich wenden, vornehmlich καρδία genannt wird, und das Geistesgebiet, auf dem sie sich entscheiden, πνεῦμα bleibt.

Alles dies sind nahe liegende Folgerungen aus dem angegebnen Grundbegriff von ψυχή, für die auch das griechische Heidenthum reiche Sprachanalogien bietet. Der Unterschied biblischer und profaner Anschauungsweise muss aber vielmehr da heraustreten, wo die Schrift von einer abnormen, durch den Gegensatz zum πνεῦμα bedingten Stellung der ψυχή redet, wie sie sich im ψυχικός spiegelt, weshalb der Profangräcität auch ψυχικός in diesem Sinn völlig fremd ist.

Dieser Punkt bedarf aber auch zum vollen Verständniss der Schriftmeinung noch näherer Beleuchtung. Es fragt sich nämlich, wie ψυχή, obgleich an sich nur Personband, wie Gen. II, 7 am deutlichsten zeigt, in ein dominirendes Personverhältniss gleichsam durch Usurpation von Pneumarechten eintreten kann. Da haben wir uns zunächst näher zu

---

1) Vgl. die herrschende Bezeichnung πᾶσα ψυχή, כָּל־נֶפֶשׁ oder auch כָּל־נְשָׁמָה (πᾶν ἐμπνέον ζωῆς Jos. X, 40. XI, 11. 14); dagegen nicht כָּל־רוּחַ, πᾶν πνεῦμα.

erklären, in welchem Sinn von einem Ersterben oder völligen Zurücktreten des πνεῦμα die Rede sein könne. Was wir früher als die oberste Beziehung des Pneumalebens erkannten, enthält bereits die Antwort. Das Personbewusstsein im Verhältniss zur Gottespersönlichkeit, Personwille und Persongefühl, wie sie in Geistesgemeinschaft mit Gott aufleben und sich wirksam erweisen, vor Allem, dass das πνεῦμα in Kraft dieser innerlichsten Selbsterfassung alle Kräfte des Menschenwesens in sich zusammenzuhalten und zu regieren vermag: dies in seinem auch psychologischen Realbestand kann verloren werden. Wie dagegen das Personbewusstsein als Bewusstsein des Einzellebens bleiben wird, so bleiben alle die formal-facultativen Eigenschaften, sofern sie in der creatürlichen Gabe des πνεῦμα begründet, durch sie gleichsam entzündet sind. Aber auch sie erscheinen nun, weil aus dem höhern Einheitsband herausgefallen, an jene Einzelkräfte vertheilt, die, wie νοῦς, διάνοια u. A., bei überwaltendem Pneumaleben nach der Schriftanschauung ganz gegen dieses zurücktreten, und von demselben gleichsam absorbirt werden. Wo dann principielle Darstellung waltet, wird daher ausdrücklich der νοῦς, der ein νοῦς πνεύματος sein sollte, als νοῦς σαρκός bezeichnet, oder διάνοια mit σάρξ völlig auf eine Linie gestellt [1]). Diese Einzelrichtungen menschlichen Geisteslebens können aber nimmer zur Benennung der Ganzheit dienen. Vielmehr wird eben nun, wo die Einzelkräfte von keiner höhern Einheit mehr zusammengehalten werden, ψυχή als das Wesensband und Lebensband die allein noch einigende Macht, principiell freilich durch die σάρξ bestimmt und erfüllt. Das Personleben hat nun nur noch in ψυχή

1) Eph. II, 3.

seine einheitliche Existenzform. Von hier aus muss sich zuletzt die viel beregte Frage erledigen, ob ψυχή neben πνεῦμα und σῶμα als ein Drittes zählt oder nicht, ob die Schrift den Menschen dichotomisch oder trichotomisch betrachtet. Dass ψυχή, obgleich der Naturseite näher anliegend, mit ihr doch nicht zusammenfällt, sondern, sobald eine vom Leben abstrahirende, den Menschen in seine Theile besondernde Betrachtung eintritt, dem Leibe gegenübergestellt wird wie der Geist, beweist der herrschende Sprachgebrauch der Schrift. Sie nennt, worauf Delitzsch mit Recht hinweist [1]), den Menschen sogar öfter nach Seele und Leib, als nach Geist und Leib. Die Frage ist nun also näher die um die Duplicität von ψυχή und πνεῦμα.

Allem voran wird jedoch bei Lösung dieser Frage dies zu stellen sein, dass die Schrift, so oft sie auch unterscheidend redet, den Menschen allzeit principiell in seiner Einheit fasst. Am Anfang ist's die Einheit der Anlage in ψυχή, dem Personband; weiter die Einheit der Entstellung in der durch σάρξ bestimmten ψυχή; endlich die Einheit der Bestimmung im Alles beherrschenden πνεῦμα. Begreiflicherweise legt aber der Eine dieser Zustände mehr als der Andre Unterscheidung der Theile nahe, wie sie keiner absolut ausschliesst. Obenan wird nach den obigen Resultaten der Schöpfungsgeschichte feststehen, dass wo das Ansich der Theile hervorgehoben sein will, die ursprünglich zur Einheit fremdher zusammengetreten sind, Dichotomie in Geist und Leib ausschliesslich am Ort ist. So am ersten Anfang Gen. II, 7, so wo von Auflösung des einheitlichen Bestandes die Rede ist, Ekkl. XII, 7. Auch wo in anschei-

1) A. a. O. p. 68.

nend gleicher Weise die Seele dem Leibe so gegenübergestellt wird, unterscheidet sich doch die Anschauungsweise völlig: nicht die an sich fremden Theile, sondern das an sich und für den lebendigen Menschen Zusammengehörige wird hier gesondert betrachtet.

Damit ist aber schon angedeutet, wie sich überhaupt die Betrachtung umgestalten muss, sobald der lebendige Mensch in seiner Wirklichkeit mit begrifflich sondernder Bezeichnung benannt wird. Wir erinnern uns aus der obigen Darlegung, wie ψυχή im Verlauf der Menschheitsentwicklung eine verselbständigte Stellung neben und im Gegensatz zu πνεῦμα gewinnt. Schon die Stellung, die der ψυχή in der Anlage des Menschen zu Theil wurde, Einheitsband der noch nicht völlig dynamisch und sittlich verbundenen Wesensbestandtheile zu sein (Gen. II, 7), zwingt, dieselbe als ein, wenn auch nicht substantiell, doch für den Gedanken selbständig Drittes, auch von der Schrift so Angeschautes anzusehen. Die fernere Entwicklung kennzeichnet sie aber nun mit Nothwendigkeit als eine der Verselbständigung fähige Potenz; denn, sie als Substanz mit Delitzsch zu bezeichnen, wage ich nicht. So tritt sie nun im Stand der Entartung neben dem Pneuma auf, und ist dies der Grund, warum die Schrift ausser jener dichotomischen Unterscheidung in klaren Stellen trichotomisch vom Menschen redet. So sind die bekannten Stellen Hebr. IV, 12, 1 Thess. V, 23 nach unbefangner Exegese zu fassen. Selbst wo im erneuerten Christen das πνεῦμα wieder oberste Macht geworden, bleibt die psychisch-sarkische Grundlage. Ja bei ihnen erst kann, in Folge des in neuer Kraft eingetretnen πνεῦμα, dieses in erster Stelle wieder neben jener genannt werden. Hier scheidet nun das richtende Wort zwischen Seele und Geist; hier,

wo das verselbständigte psychische Leben der Geisteszucht theilhaftig geworden ist, hat die Ermahnung statt: unsträflich an der Seele, wie am Geiste und Leibe, am Tage des Gerichtes Christi sich finden zu lassen. Wer die Schrift nicht in ein dogmatisches System zwingt, muss es anerkennen, sie redet trichotomisch wie dichotomisch; — dichotomisch vom Ansich der Theile, trichotomisch von der lebendigen Wirklichkeit, überall aber mit Wahrung des principiell auf Einheit angelegten Menschenwesens.

Diese einheitliche Betrachtung vollendet sich endlich in καρδία. Alle Functionen geistiger Thätigkeit werden auf das Herz zurückgeführt, nicht nur die Gefühle und Affekte, sondern ebenso Wille, ja Denkthätigkeit. Und ist hier die selbständige Uebereinstimmung der neutestamentlichen Ausdrucksweise mit der hebräischen hervorzuheben; denn die LXX lieben es, andere Begriffe, im letztern Fall zumal διάνοια, dem לֵב zu substituiren. Die Centralität für den ganzen Menschen erhellt aber noch deutlicher daraus, dass auch für den Leib, wo seine Lebenskraft erhöht oder gebrochen erscheint, καρδία die Vermittlung bildet, wie ihre Stelle im Leibesinnern, (מְעֶה), in der Mitte des Leibes schon andeutet [1]). Für Leibes- und Seelenleben also central im eminenten Sinne, tritt καρδία als psychologischer Factor ebenbürtig ψυχή und πνεῦμα an die Seite, und doch scheint nach dem Obigen kein Raum neben ihnen mehr übrig für selbständige Existenz. Hier gilt es scharf zu sondern. Wir rufen uns vor Allem

---

1) Legen doch poëtische Schriftstellen, ähnlich wie Homer den φρένες, sogar dem Bauch (בֶּטֶן) ein Fühlen oder Denken bei. Hab. III, 16, Hiob XV, 35. Vgl. Delitzsch a. a. O. p. 221, sowie die gründliche Darlegung des Begriffumfangs von καρδία bei demselben p. 203 ff.

das oben Gefundene ins Gedächtniss, dass καρδία nicht wie ψυχή und πνεῦμα Ausdruck für das Personleben, nicht Personzusammenfassung auf irgend einer Stufe sein kann. Wenn nun doch gleichmässig wie bei jenen auf καρδία die verschiedensten Thätigkeiten des persönlichen Lebens zurückgeführt werden, so lässt sich schon aus diesen beiden Prämissen die wahrscheinliche Folgerung ziehen, καρδία müsse für diese Functionen die Stellung des dienenden Organs einnehmen, wo jenen, ψυχή und πνεῦμα, die der bestimmenden Personstellung gebührt. Grade wo Vorgänge des Personbewusstseins mit dem Herzen in Verbindung gebracht werden, tritt auch in der Sprache der Schrift das Organverhältniss am deutlichsten hervor, von dem das Ich unterschieden erscheint. So in den bekannten Formen: „Sprechen im Herzen" für Denken, im Neuen Testament wie im Alten. So, wenn das Herz als die Vorrathskammer gedacht wird, in die der Mensch einsammelt, aus der er schöpft. So, wenn es als Gegenstand der göttlichen Gnadenwirkungen: für das Wort ein Acker, für die ausgegossne Liebe ein Gefäss, für den Geist die Wohnstätte und dergleichen genannt wird; während wie wir oben sahen ψυχή überall der Gegenstand der Errettung selbst ist. Hier liegt die Lösung, und das bedeutsame Verhältniss, in das ψυχή und καρδία zu einander gesetzt erscheinen, entscheidet [1]). Dass die Gnadenwirkungen an καρδία sich wenden, um ψυχή zu ergreifen, kennzeichnet καρδία als der Seite des Menschen angehörig, die nicht so völlig in die Verderbung des Personlebens hineingezogen werden kann; als der Naturseite angehörig, wo, was der Mensch

1) Ueber den Parallelismus von ψυχή und καρδία im Alten Testament vgl. Delitzsch a. a. O. p. 207 und Näheres in meinen Anm. am Ende.

als Gabe von Gott, als empfangne Kraft besitzt, sich geltend macht, auf der höchsten Stufe durch das Gewissen. Wie Gott den Leib züchtigt, um den Geist zu heilen, tritt er an das Herz, um die Seele zu retten. Ist πνεῦμα die Centralität der Personmacht im Menschen, ψυχή die Centralität des Personlebens in seiner Erscheinung, so ist καρδία die Concentrirung aller zum Dienst jener beiden von Gott empfangnen Facultäten, — das Hauptorgan des πνεῦμα, der Lebensheerd für die ψυχή, und so die solidarische Grundlage der Einheit von Leib und Geist.

Wir dürfen nach Feststellung von καρδία als Hauptorgan die untergeordneten Organe der Einzelfunctionen wie νοῦς, θυμός u. A. hier übergehen [1]). Die Schrift subsumirt sie sämmtlich unter καρδία, und ihr Zurücktreten ist darin, wie in der prävalirenden Bedeutung von πνεῦμα, begründet.

Wen aber diese scheinbare Zurückstellung der Menschenvernunft bekümmert, sei es aus Griechischer Vorliebe für νοῦς, sei es aus Sorge um Verkennung der vollen Menschennatur, — dem dürfen wir entgegenhalten, dass das Höchste, was der Mensch in seinem natürlichen Geistesbestande trägt, was billig den Namen seiner höchsten Vernunft auch verdient, und der griechischen Weisheit nur dunkle, momentane Ahnung war, dass dies in der Schrift Neuen Testamentes zuerst seinen klaren Begriffs- und Sprachausdruck gewonnen hat, wir meinen — das Gewissen. Sei es uns vergönnt mit diesem die biblische Psychologie wahrhaft in sich abschliessenden, und zugleich den schöpferischen Sprachgeist der Schrift krönenden Begriff den Schluss dieser Andeutungen zu machen.

Die Thatsache des Gewissenszeugnisses kennt das ganze

---

1) S. d. Anmerkungen.

griechische Alterthum; aber der schwankende Ausdruck verräth die mangelnde Erfassung des Wesens. Als ein ἐνθυμεῖσθαι erscheint es ihm ebenso, wie als σύννοια, oder nur in Form der μνήμη. Selbst wenn wir schon das Zeitwort συνειδέναι herrschend dafür ausgebildet finden, löst dieses sich doch nur selten [1]) klar ab von dem allgemeinen Begriff des Bewusstseins oder Mitwissens von einer Sache, wie er dem σύνοιδα eignet [2]). Das Charakteristische ist aber eben das Stehenbleiben bei dem Wort der Handlung. Der reine Begriff war nicht gewonnen. Und wollte man das tiefbegründete späte Erscheinen desselben dadurch entleeren, dass man die Vorliebe der sinkenden Sprache für Abstracta statt der beweglicheren Phraseologie auch hier wiederum anmerkt, so hat eben diese Neigung bei unsrem Begriff einen anderen Ausdruck gewonnen, den das biblische Griechisch constant abweist: es ist τὸ συνειδός, das besonders Plutarch öfter braucht. Wogegen συνείδησις selbst, dem biblischen Gebrauch verwandt, so viel wir wissen, nur Diodorus Sic. an einer einzigen Stelle hat [3]).

Auch das Alte Testament war kein günstiger Boden für Ausbildung dieses Begriffes. Das objective Gesetz nahm dem subjectiv sittlichen Bewusstsein seine Bedeutung. Die hebräische Sprache hat daher kein Wort für Gewissen, und, wo die LXX die Thatvorgänge wiederzugeben haben, die der Hebräer einfach vom Herzen herleitet, geschieht es ganz im

---

1) Eur. Or. 388 ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δειν' εἰργασμένος vgl. Xen. Apol. c. 24.

2) Vgl. die trefflichen, alles Frühere weit überbietenden Untersuchungen Nägelsbachs über den antiken Gewissensbegriff, Hom. Theol. p. 290 f. und besonders Nachhom. Theol. p. 338 ff.

3) IV, 65: συνείδησις τοῦ μύσους.

gewöhnlichen Sprachumfang des Profangriechischen. Sie brauchen *συνειδέναι* [1]), und, wo *συνείδησις* sich findet, — es ist die einzige Stelle Ekkl. X, 20, — ist's Uebersetzung von יֵדַע, und will nichts als das Bewusstsein in seiner Innerlichkeit und Heimlichkeit hervorheben. Erst auf dem apokryphischen Gebiete findet es sich einmal in ganz vorbildlicher Form für den Paulinischen Gebrauch, in dem Buch der Weisheit, mit seinem auffallend erweiterten Gesichtskreis [2]).

Der Boden aber, auf dem dieser Begriff in seiner Reinheit in der That erst erscheinen konnte, auf dem er erscheinen musste, darf man sagen, ist das Neue Testament, ist vor Allem der Paulinische Kreis, wo er sich ausschliesslich findet [3]). Wo das Licht der erneuerten Pneumaerkenntniss, das Wesen des natürlichen Menschen voll beleuchtet, — da vor Allem, wo heidnische Gottes- und Pflichterkenntniss unter dieses Licht gestellt wurde, da musste die klare Herausbildung dieses Begriffs resultiren: — Rom. II, 15 ist sein Fundort [4]).

Die Erscheinungsform als ein *εἰδέναι*, wie sie das Heidenthum erkannt, ist in dem Paulinischen Begriff erhalten, und in ihr schon die Unabhängigkeit des Gewissens von der Willkühr des Menschen angedeutet. Klarer aber ist die Selb-

---

1) Hiob XXVII, 6. Vergleiche aber auch Lev. V, 1 vom Mitwissen fremder Schuld.

2) Sap. XVII, 10 *Δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ καταδικαζομένη, ἀεὶ δὲ προσείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει.*

3) Auch der erste Brief des Petrus zählt ja bekanntermassen nach seinem Sprachausdruck dazu.

4) — *Οἵτινες* (scil. *ἔθνη*) *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.* Vgl. die Entwicklung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs in den Anm.

ständigkeit des darin liegenden Zeugnisses (*μαρτυρεῖν*) neben dem blossen Bewusstsein des Ich, wie sie im *σύνοιδα* gekennzeichnet ist, erfasst: — ein *συμμαρτυρεῖν* [1]) ist die Thätigkeit des Gewissens. Endlich die substantielle Selbständigkeit des Gewissens im Menschen hat in *συνείδησις* einen Ausdruck gefunden, der über *τὸ συνειδός*, das bei dem Resultat der Thätigkeit stehen bleibt, weit hinausliegt, und ganz der klaren Unterscheidung entspricht, nach der es, von der menschlichen Selbstthätigkeit des *νοῦς* [2]), der *λογισμοί* [3]) geschieden, seine psychologisch gesonderte Stelle im menschlichen Geisteswesen hat.

Nach der obigen Entwicklung von der Bestimmtheit des ganzen menschlichen Seelenlebens durch *πνεῦμα*, kann nämlich über Entstehung, Inhalt und Stelle des Gewissens kein Zweifel mehr sein. Dass das *πνεῦμα* auch als Band des Verkehrs zwischen Gott und dem Menschen eine psychologische Stelle im Menschen hat, die so gewiss sie creatürlich, auch in letzter Daseinsform unveräusserlich ist [4]), gibt dem Gewissen, dem anklagend zeugenden Wissen von höhrem Recht und höhrer Bestimmtheit, seinen Inhalt in dem Menschen, der die Einheit mit Gott im *πνεῦμα* verloren. Das Gewissen ist der Pneumarest im psychischen Menschen. Sein Inhalt über Gott und die göttliche Kausalität des eignen Zeugnisses ist kein positiver, soweit ihn Verständniss der

1) Vgl. mit II, 15. Rom. VIII, 16.

2) Tit. I, 15.

3) Rom. II, 15.

4) Vgl. in den Anmerkungen unsern Gegensatz zu v. Hofmanns in Erlangen Ansicht vom immanenten Gottesgeist, als Garanten des menschlichen Gewissensgeistes, und den darin liegenden Präliminarien der irrigen Versöhnungslehre desselben p. 68.

Naturoffenbarung [1]) und Geschichte nicht erfüllen. Ein Bewusstsein sittlicher Zielbestimmtheit aber ist es, entsprechend dem, dass Pneumastand die uranfängliche Zielvorlage der Menschheitsentwicklung, und innre, sittliche That die uranfängliche Form der Verwirklichung dieses Zieles war. So gewiss darum sein Zeugniss ein vorherrschend negatives, richtendes sein muss, so lange ψυχή ihre Usurpation der Personbestimmung behauptet, so consequent und schön deutet das Neue Testament das erreichte Ziel dadurch an, dass sie in dem erneuerten Menschen das Zeugniss des Gewissens als aufgenommen in das Zeugniss des heiligen Geistes darstellt [2]).

Fragen wir zuletzt nach der psychologischen Stelle, die dieses innre Zeugniss zum Ausgangsort hat, vermittelst dessen πνεῦμα zeugt wider ψυχή, um ihre Usurpation zu wenden, so ist's nach klarem Zeugniss der Schrift das Centralorgan des πνεῦμα, — das Herz, als die Concentration aller creatürlichen Kräfte und Gaben. Dem Herzen schreibt nicht nur das Alte Testament die Functionen des Gewissens zu [3]), das Neue Testament verfährt nicht anders [4]); an der Grundstelle aber (Rom. II, 15) bezeichnet Paulus ausdrücklich das Gewissenszeugniss vom Werk des Gesetzes als geschrieben in die Herzen. Dort ist es der Begleiter, der Mentor des νοῦς auf den Wegen, die die Schöpfergüte als vorlaufende Gnade ihn führt zum Erkennen der νοούμενα des Gotteswesens in der Schöpfung (Rom. I, 20), auf den der Gnadenruf ihm begegnet und weckt zur μετάνοια.

---

1) Rom. I, 19 ff. Act. XIV, 17. XVII, 24 ff.

2) Rom. IX, 1: — συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

3) Vgl. 1. (3.) Reg. II, 44. 1 Sam. (1. Reg.) XXIV, 6. 2 Sam. (2. Reg.) XXIV, 10.

4) Hebr. X, 22. 1 Joh. III, 19 ff.

Es war der Gipfelpunkt wahrer Weisheitserkenntniss des griechischen Geistes, als Sokrates auf die göttliche Stimme im Menschen, vom eignen Bewusstsein sie sondernd, aufmerksam wurde und aufmerksam machte. Ein wehmüthiger Moment in aller seiner Grösse! Denn es war ein Moment, dieses Aufschlagen des Auges für die Sonne, die wahre, die dem Heidenthum leuchtet auf seinen Irrfahrten, für die objectiv göttliche Wahrheit, — und das neue Verschliessen desselben in subjectiver Entstellung dessen, was auch in Griechenlands Götterdienst noch als Ahnung der Wahrheit übrig geblieben, — ein Verschliessen, um es nie wieder zu öffnen, — bis der Heidenapostel Jesu Christi in griechischer Zunge dem Ahnen einen Ausdruck gab, und der heilige Geist das schlummernde Zeugniss der *συνείδησις* des griechischen Volkes weckte.

Anmerkungen*).

Zu p. 16. *Ἁγνός*. Für das völlige Zurücktreten dieses Begriffes diene als Anhalt, dass die LXX es vielleicht nicht sechsmal brauchen. Wo es erscheint, bezeichnend als Uebersetzung von יָחִיד z. B. Ps. XVIII, 10 *φόβος κυρίου*. Vgl. Prov. XX, 9. Die Apokryphen haben es etwas öfter.

Wenn *ἁγνίζω* dagegen zuweilen für קָדַשׁ im Hiph. u. Pi. vorkommt, so ist zu beachten, dass sorgfältiger übersetzte Bücher — wie der Pentateuch — es gar nicht, oder doch nur in specifischer Bedeutung haben. So steht es Ex. XIX, 10 parallel mit *πλύνω*, waschen. Vgl. Num. XI, 18. Daher für הִתְחַטְּאוּ purgari a peccatis Num. VIII, 21.

Der neutestamentliche Gebrauch von *ἁγνός* ist noch schärfer begränzt. 2 Cor. XI, 2 hat es die *παρθένος* zum Attribut (vgl. 1 Tim. V, 22), Petrus braucht es treffend vom weiblich keuschen Wandel (1, III. 2. Vgl. Phil. IV, 8.). Oder es steht allgemeiner für „unschuldig" 2 Cor. VII, 11. Vgl. Phil. I, 17. Auch in der auffallendsten Stelle 1 Joh. III, 3 — *Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι*, — wird der Gebrauch durch den Zusammenhang (vgl. V. 4) gerechtfertigt. Reinheit von Sünde, die negative Seite, will an der Heiligkeit hervorgehoben sein. Sonst heist *ἁγνίζειν* keusch machen 1 Petr. I, 22; Jac. IV, 8.

Ueber den specifischen Gebrauch vom Nasiräatsgelübde s. Num. VI. 2. 21. (נָזִיר) Act. XXI, 24. 26; XXIV, 18.

Ὅσιος ist den LXX nur in der Psalmenübersetzung geläufiger; besonders *οἱ ὅσιοι αὐτοῦ*, seine Frommen Ps. XXXVI, 28; IV, 4 u. ö, Vgl. Act. II, 27. An den Profangebrauch erinnert im N. T. Tit. I, 8, und zu den Eigenthümlichkeiten der Apokalypse gehört es, dass in ihr gegen den constanten Sprachgebrauch *μόνος ὅσιος* von Gott gesagt wird, XV, 4; XVI, 5.

---

*) Die Citate des Alten Testaments sind nach der Uebersetzung der LXX (von Tischendorf) gegeben, was besonders bei den Psalmen, Jeremias und BB. Samuelis zu beachten ist.

Σεμνός und *σεμνότης* haben im N. T. nur die Pastoralbriefe; bei den LXX nur Prov. VIII, 6; XV, 26 von würdiger Rede vgl. das *σεμνολόγος* der Griechen.

Zu p. 18. *Εὐσεβής, εὐσέβεια* brauchen die LXX nicht zehnmal. Für צַדִּיק, welchem Begriff es im A. T. wohl entspräche, kommt es nur an zwei vereinzelten Stellen vor: Jes. XXIV, 16, XXVI, 7; sonst z. B. für נָדִיב der Edle. Im Sirach erscheint es ausserordentlich oft; in den Proverbien, die so verwandten Inhalts sind, nur I, 7. Und dagegen häufen die Proverbien die negative Bezeichnung *ἀσεβής*. Vgl. besonders Cap. X ff. Am häufigsten hat die positiven Begriffe das vierte Buch der Makkabäer. Vereinzelt findet sich dagegen in den kanonischen Büchern, besonders bei Hiob (I, 1. 8; II, 3; XXVIII, 28), *θεοσεβής*.

Während im N. T. besonders die Pastoralbriefe aus dem oben angegebnen Grunde die lobenden Prädicate dieser Gattung lieben (1 Tim. II, 2; IV, 7 f.; VI, 3 ff.; 2 Tim. III, 5. 12; Tit. I, 1; 1 Tim. II, 10. Vgl. 2 Petr. I, 3. 6. 7. II, 9), hat Paulus in seinen früheren Briefen nur den negativen Begriff. (Vgl. Grundstellen wie Rom. IV, 5; V, 6.)

Ueber die Bezeichnung von heidnischer Frömmigkeit durch die positiven Begriffe s. *σέβεσθαι* Act. XIII, 43. 50; XVI, 14; XVII, 4. 17 al. *σεβάζομαι* Rom. I, 25 *σέβασμα* das heidnische Heiligthum Act. XVII, 23 (vgl. 2 Th. II, 4 omne quod colitur); oder mit ausdrücklich zugesetztem Tadel des Gottesdienstes: *μάτην σέβονταί με* Mat. XV, 9 nach Jes. XXIX, 13.

Wir fügen hier ein verwandtes Beispiel an, was zur Würdigung der Feinheit neutestamentlicher Ausdrucksweise dienen mag. Den Eintritt des Wortes *δεισιδαιμονία* bezeichnet Bernhardy sehr treffend als ein Moment in der Geschichte des griechischen Volkslebens. „Es bezeichnet die Schwankung zwischen Unglaube und Kleinmuth, die die Zeit der Ochlokratie charakterisirt.“ Litt. Gesch. I, 399. Es belässt nämlich der Begriff das Object der Furcht offenbar in der Schwankung zwischen Gottheit und Dämon, und so tritt das Fürchten als Hauptbegriff hervor. Daher steht es häufiger tadelnd als anerkennend, z. B. von der abergläubischen Scheu vor Vorbedeutungen. (Polyb. IX, 19, 1. X, 2. 9. Diod. Sic. XI, 81).

Und das Neue Testament nun hat dies den LXX wie den Apokryphen fremde Wort an zwei Stellen, wo ein bezeichnenderer Ausdruck kaum denkbar ist. Lucas referirt es aus Pauli Rede von Atheniensischer Frömmigkeit Act. XVII, 22, und XXV, 19 als Urtheil des skeptischen Festus über das, was ihm als private jüdische Religions-Meinung galt (*ζητήματά τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας*).

Zu p. 19. *Καλὸς ἀγαθός* wird Niemand nach seinem altgriechischen Begriff in Luc. VIII, 15 wiederfinden: *οἵτινες ἐν καρδίᾳ*

καλῇ καὶ ἀγαθῇ — τὸν λόγον κατέχοντες. Dagegen vgl. Tob. VII, 7: καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου υἱός u. 2 Makk. XV, 12: ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός.

Für den Sprachgebrauch der LXX ist als Eigenthümlichkeit festzuhalten, dass sie von Gen. I, 4 ff. an, vorherrschend טוֹב, gut, durch καλός geben, wie es in jenen Eingangsstellen treffend motivirt ist. (Εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. —) Es wird der stehende Gegensatz zu πονηρόν. Vgl. II, 17. XXIV, 50. III Reg. XXII, 18. Jes. V, 20 u. ö.

Der Uebersetzer der Genesis braucht ἀγαθός nur im Neutrum für Gut, Güter, was für die übrigen Uebersetzer vielfach vorbildlich geworden.

Bezeichnend ist ferner, dass im griechischen A. T. wo οἱ δίκαιοι die technische Bezeichnung der Frommen ist, οἱ ἀγαθοί oder ὁ ἀγαθός in so genereller Beziehung sich nicht findet. Nur den Proverbien eigenthümlich ist der ἀνὴρ ἀγαθός XIII, 22. 24. XV, 3. Vgl. sonst vereinzelt III Reg. II, 32. So macht sich schon in der Sprachweise des A. T. das Urtheil Christi geltend: — Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. Marc. X, 18. In dem Begriff der Gerechten kommt im A. T. mehr der Bundesbegriff und die Relation zur bestimmten Norm in Rücksicht; ἀγαθός wäre der absolute Begriff des sittlich Guten.

Es muss daher schon als eine dem Sprachsinn der LXX im Allgemeinen widerstrebende Uebersetzung bezeichnet werden, wenn 1 Chron. XXIX, 19 לֵבָב שָׁלֵם wiedergegeben wird: καρδία ἀγαθή, so richtig es sonst für das sittlich Vollkommne stehen könnte. Denn ἀγαθῇ τῇ καρδίᾳ heisst sonst: guten Muthes. 1 Reg. XXV, 36. III Reg. VIII, 66. 2 Chron. VII, 10.

Das Abstractum ist daher vorherrschend nur in Gebrauch, z. B. in den dogmatischen Briefen des Paulus fast ausschliesslich. Johannes hat ἀγαθός so gut wie gar nicht; dafür aber καλός häufiger. Auch dieses herrscht im Neutrum vor; τὸ καλόν ist ebenfalls dem Paulus eigenthümlich in seinen frühren Briefen. So ist's Andren ein Lieblingsattribut der ἔργα (Mat. V, 16; Joh. X, 32 f.; 1 Tim. III, 1; VI, 18; Tit. II, 7. 14; Hebr. X, 24; 1 Petr. II, 12); in den frühren, dogmatischen Schreiben dagegen braucht es Paulus nie so. Wenn es dem N. T. überhaupt geläufiger als ἀγαθός ist, nicht nur in den Gleichnissen der Synoptiker, wo es der malenden Ausdrucksweise entspricht, so ist der Grund doch sicher ein ganz andrer, als der, aus dem es der Grieche liebt als Bezeichnung des sittlichen Menschen in seiner wirklichen Erscheinung. Ihm bleibt es wesentlich ein ästhetisches Urtheil. Das Christenthum geht seinerseits auch nicht auf im Gegensatz zur Natürlichkeit, sondern ist Verklärung derselben. So gewiss alle Heiligung in sich schon Verklärung ist, gibts eine heilige Schönheit. Nur dass die Schrift diese

als Wesensprädicat dem irdischen Menschen noch nicht zuspricht. Darin der Grund, dass eher noch, obwol auch dies nur im beschränkten Sinn, ein Mensch in der Schrift als ἀγαθός, nie als καλός im ethischen Sinn, bezeichnet wird.

Von Interesse ist es darauf aufmerksam zu machen, dass in den Pastoralbriefen, wo es galt bei dem anbrechenden Weltkampf die Christen auf das Schöne und Edle heiliger Bewährung, auf den Lohn und das Verklärungsziel hinzuweisen, καλός gehäuft erscheint. Vgl. καλὴ στρατεία, μαρτυρία, ὁμολογία; καλὸς ἀγών; βαθμὸς καλός; θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον.

Mit dem Obengesagten hängt die Vorliebe der Schrift für negativ gefasste Prädicate des sittlich Guten zusammen, wie ἀμέμπτος, ἄμωμος und ähnliche. Das Letztere, der Schrift am Geläufigsten, ist den Profangriechen ungebräuchlich.

Vor Allem aber sind es die Begriffe, die in sich die Beziehung auf ein andres — für die Schrift das göttliche — Urtheil tragen, wodurch auf unsrem Gebiet die sittliche Bewährung ausgedrückt wird. Dies ist der Grund obenan des alle andern Beziehungen überwiegenden Gebrauchs von δίκαιος, dann δόκιμος, δεκτός mit s. Compositis und Aehnlichen. Statt des Letztern braucht die spätere Attische Prosa δεκτικός (Plato def. 415 A. Arist. Polit. IV, 4, bei Plutarch sehr häufig), ein Ausdruck, bei dem die Fähigkeit des Subjects immer noch hervorgehobner erscheint. Selbst Begriffe, die bei den Griechen durch die ausschliesslich menschliche Beziehung ins Gemeine herabsinken, wie ἀρέσκεια, die Schmeichelei, die es allen recht zu machen sucht, gewinnen in der Schrift durch das Vorherrschen der Beziehung auf die göttliche Norm einen tiefren Gehalt. Das Wort steht Col. I, 10 unzweifelhaft in anerkennendem Sinn, und ist diese Umwandlung hauptsächlich von dem herrschenden Gebrauch des ἀρεστός und εὐάρεστος bei den LXX wie im Neuen Testament herzuleiten. Es ist das stehende Prädicat für das Opfer Rom. XII, 1; Phil. IV, 18.

Zu p. 20. Σωφροσύνη ist zumal der alttestamentlichen Begriffswelt völlig fremd. Nur die Apokryphen haben es Sap. VIII, 7. Add. Esth. II, 3; 2 Makk. IV, 37 u. bes. 4 Makk. Hier allein findet sich auch σώφρων. Im Neuen Testament kommt σωφροσύνη selbst nur Act. XXVI, 25 vor, von der nüchternen Besonnenheit im Gegensatz zu μανία (p. 24). Vgl. d. Verb. Marc. V, 15. Luc. VIII, 35 u. 2 Cor. V, 13. Den Pastoralbriefen überhaupt eignet ausschliesslich σώφρων. Vor allem ist Tit. I, 8 u. II, 12 merkwürdig, wo es dort neben δίκαιος und ὅσιος, hier im Adv. neben δικαίως und εὐσεβῶς erscheint, ganz dem classischen Gebrauch entsprechend. Aber auch hier ist der Unterschied

wohl zu beachten, dass Masshaltung als heilige Zucht, und nicht wie bei dem Griechen Mass als Klugheit der Grundgedanke ist.

Αἰδώς, *αἰδέομαι*, *αἰδοῖος* sind der Schrift fremd. Nur das Erstre findet sich im N. T. zweimal 1 Tim. II, 9 und Hebr. XII, 28 (zweifelhafte Lesart). Die Apokryphen dagegen haben die genannten Begriffe öfter (*αἰδώς* 3 Makk. I, 19; IV, 5 *αἰδέομαι* Judith IX, 3; 2 Makk. IV, 34, besonders 4 Makk. *αἰδήμων* 2 Makk. XV, 12).

Schriftbegriffe sind dafür *εὐλάβεια*, *ἐντροπή*, *ἐντρέπεσθαι*. Scham ist der Schrift zunächst Bewusstsein der Schande. *Αἰσχύνη*, was dem Griechen Ehre ist (Eur. Herakl. 201), heisst ihr objektiv Schande, subjectiv Scham. Den Begriff der Scheu hat sie in Form zarter Rücksicht (*ἐντρέπεσθαι*) und heiliger Achtsamkeit des Wandels vor Gott (*εὐλαβεῖσθαι*). Ehre wird zum Abglanz der Herrlichkeit Gottes (*δόξα*).

Was der Schrift aber viel mehr die betreffende Stelle ausfüllt ist der Begriff der Demuth, dessen völliges Ermangeln auf dem Profangebiet zeigt, wie innerlich hohl auch die *αἰδώς* des Griechen bei aller Zartheit der Begriffsfassung ist. Das Höchste was das Griechenthum an der Stelle der Demuth aufzubringen weiss, ist schweigende Resignation. (Vgl. die trefflichen Nachweisungen bei Nägelsbach Hom. Theol. p. 288 u. besonders Nachhom. Theol. p. 224 ff.) Dies grade verwirft die Schrift und braucht *τολμᾶν* daher nie in dieser dem Griechen geläufigen Beziehung.

Was dem Griechen dagegen nichts als Fügsamkeit, Unterwürfigkeit oder Kleinmuth ist, immer mit dem Beischmack des abjectum, — *ταπεινός*, *ταπείνωσις*, erhebt und verklärt die Schrift zur selbstanerkannten Niedrigkeit, der Demuth. Im alten Testament wiegt dabei der objective Stand des עָנִי, עָנָו vor Jes. XIV, 32; XXXII, 7 al. (Vgl. für שָׁפָל Job. V, 11; אֶבֶל, דַּךְ Ps. IX, 39; XXXIII, 19.); im Neuen Testament ists der *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* Mat. XI, 29. Daher hier die selbstständige Bildung des Subst. *ταπεινοφροσύνη*, bei den LXX, sowie in der *κοινή* nur ganz vereinzelt, durch *ταπεινόφρων* vorgebildet. (Vgl. Prov. XXIX, 23 *ἅπ. λεγ.*). *Ταπείνωσις* dagegen folgt auch im N. T. der alttestamentl. Auffassungsweise Luc. I, 48. Act. VIII, 33. Jac. I, 10 al.

Es scheidet sich das classische Alterthum von der Schrift gleich durch die Beurtheilung des objectiven Niedrigkeitsstandes, der Armuth. (Vgl. bes. Xen. Oec. XI, 3; Plut. de am. prol. extr. Die *κακοί* und *δειλοί* der aristokratischen Staaten; und dagegen die *πτωχοί* in der Schrift Mat. XI, 5 vgl. mit Jes. LXI, 1. Jac. I, 9 f. al.) Die *πραΰτης* des Neuen Test. (Mat. XI, 29. 1. Petr. III, 4.) wäre dem Alterthum ein zweifelhaftes Lob.

Ἀγάπη als reiner Begriff fehlt, soweit die Nachweise der Lexika reichen, auch der *κοινή*. Die LXX selbst haben den Begriff nur sehr

sparsam noch. Bedeutsamer Weise tritt er im Hohenliede zuerst herrschend auf; ein gewiss nicht unabsichtliches Zeugniss für die Auffassung der Liebe dieses Liedes bei den alexandrinischen Uebersetzern.

Vollständig erlangt jedoch der abstr. Begriff seine Ehrenstelle erst im N. Test. Die Schriften des Johannes sind seine eigentliche Fundstätte. Besonders der erste Brief beobachtet die ausschliesslichste Vorliebe für ἀγάπη und ἀγαπᾶν, während im Evangelium φιλεῖν mit dem Letztern oft unterschiedslos noch wechselt, zuweilen so auffällig, dass es die Väter zu Correcturen veranlasste. Paulus braucht ἀγαπᾶν so gut wie ausschliesslich.

Ueberhaupt gewinnt diese Erscheinung erst das volle Gewicht durch die Enthaltung von den ungeweihteren Worten. Ἔρως nämlich und ἐρᾶν findet sich gar nicht im N. T. Auch die LXX haben es nur ganz selten. Auffällig steht es Prov. IV, 7 von der Liebe zur Weisheit, sonst ists die sinnliche Liebe Esth. II, 17. Prov. IV, 6.

Selbst στέργειν die natürlich fromme Liebe, namentlich im Verwandtschaftsverhältniss, ist in die höhere aufgenommen und verklärt. Sehr bezeichnend sagt Paulus (Rom. XII, 10.): Τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι.

Aehnliche selbstständige Bildungen wie ἀγάπη lassen sich besonders auf neutestamentlichem Boden viele und in ähnlich charakteristischer Weise nachweisen. Von ταπεινοφροσύνη war oben, von συνείδησις und πνευματικός ist im Text die Rede. So scheint ὁ ἁμαρτωλός der Schrift ausschliesslich eigen. Der Personbegriff Sünder ist dem Griechen fremd, bei dem in ἁμαρτάνειν der Grundgedanke des Verfehlens nie seine Vorherrschaft verliert. Darin ist die Ursache zu suchen; denn die Bildungsweise des Worts war den Classikern ganz geläufig; vgl. ἁμαρτωλή selbst bei Theogn. 325. So bildet der Attiker φειδωλός, κηδωλός u. A. von Stämmen auf όω, wie ein solcher nach der Vorliebe der κοινή (Planck in Commentatt. theol. ed. Rosenmüller I. p. 156) auch als dem ἁμαρτωλός zu Grunde liegend anzunehmen ist. Schon die LXX brauchen es rein substantivisch für חַטָּא oder namentlich חַטָּאִים. Der adjectivische Brauch mit ἀνήρ, ἄνθρωπος ist im Anschluss an feiner griechischen Ausdruck den Apokryphen fast ausschliesslich eigen. (Sir. X, 23, XII, 14; I Makk. II, 62.) Bei ἁμαρτάνειν ist auch auf die interessante Erscheinung aufmerksam zu machen, dass die LXX, obgleich das hebräische חָטָא ebenfalls ursprünglich verfehlen heisst, das griechische Wort doch für den eigentlichen Sündenbegriff ausschliesslich zu bewahren suchen, wie ἁμαρτάνειν auch im N. T. nur noch sündigen heisst und ἁμάρτημα gegen ἁμαρτία entschieden in den Hintergrund gedrängt wird. Die LXX helfen sich, wo חָטָא vom Verfehlen des

Zieles im eigentlichen Sinne steht, durch bezeichnende Composita, namentlich ἐξαμαρτάνειν Jud. XX, 16, wo in das ἐκ die sinnliche Bezeichnung des Ausbiegens gelegt erscheint; oder sie können an andern Stellen ἁμαρτάνειν im Vollsinn beibehalten, weil sie die Stelle anders fassen, als der Grundtext es an die Hand gibt. Prov. VIII, 36.

Wie ἁμαρτωλός allgemein biblisch, so ist σαρκικός in seiner festen Unterscheidung von σάρκινος, specifisch neutestamentlicher Ausprägung. Die LXX wie die Apokryphen haben allein σάρκινος, entsprechend dem, dass σάρξ noch nicht so wie im N. T. zu einem ethischen Principbegriff ausgebildet war. (Vgl. 2 Chron. XXXII, 8. Ezech. XI, 19; XXXVI, 26. Add. Esth. IV, 8.) Die Griechen brauchen aus demselben Grunde σαρκικός gleichbedeutend mit σάρκινος wie z. B. auch ἀνθρώπινος und ἀνθρωπικός, obgleich es sonst feststeht, dass die Adj. proparoxytona in -ινος den Stoff bezeichnen, aus dem etwas gemacht ist (vgl. Buttm. ausführl. Sprachlehre II, 340.). Dagegen ist im N. T., wo die Unterscheidung sonst eingehalten wird (2 Cor. III, 3) die Strömung der ethischen Fassung so viel stärker, als die der physischstofflichen, dass selbst σάρκινος herübergezogen wird (Rom. VII, 14; 1 Cor. III, 1; Hebr. VII, 16) vgl. Fritzsche in Pli. ep. ad Rom. II. p. 4 ff. Delitzsch zu Hebr. VII, 16.

Die Beispiele liessen sich noch bedeutend vermehren; wir behalten uns jedoch, um hier den Raum nicht ungebührlich zu erweitern, andres für eine umfassendere Behandlung vor.

Zu p. 23. Den umgekehrten Fortschritt neutestamentlicher gegen alttestamentliche Entwicklung, wie ihn τὰ ἔθνη der LXX zu ὁ κόσμος des Neuen Testaments repräsentirt, gibt die Bezeichnung der Heiden durch ἁμαρτωλοί, ἄνομοι u. Aehnl. Selbst ἄνομος in diesem Sinn ist dem A. T. fremd, was auffallend erscheinen möchte, theils weil der Gegensatz doch später kaum gespannter sein konnte, theils weil das Gesetz die Bundesgrundlage des A. Ts. ist. Aber es liegt ein schöner, das A. T. hoch ehrender Zug darin, dass die Ausprägung dieser Terminologie einer spätern Zeit angehört. Es ist zuerst die Zeit des gehässig pharisäischen Gegensatzes, wie er schon in der Abfassungszeit der Apokryphen sich kund gab, in der ἁμαρτωλοί als Bezeichnung der Heiden Platz greift. (1 Reg. XV, 18 ist nicht identisch mit der Fassung wie sie 1. Makk. I, 34; Tob. XIII, 6 al. vorliegt.) So steht es dann auch im Anschluss an die ausgeprägte Terminologie im N. T. Mat. XXVI, 45; Mar. XIV, 41. Luc. XXIV, 7; auch Gal. II, 17. Vgl. Meyer z. d. St.

Ἄνομοι gehört ebenfalls spätrer Zeit an, weil in der Blüthezeit des A. Bundes Gesetz und wirklicher Volksbestand nicht so auseinander fallen. Wo das Gesetz mehr äusserlicher Offenbarungsbesitz nur, sachlich die einzige Scheidewand noch war, wo es, wie in den Paulinischen Ge-

meinden die Zusammenfassung des ganzen Gegensatzes von Juden- und Heidenthum sich in Gesetzesgebundenheit und Freiheit aussprach, da bekommt das Wort seine technische Bedeutung (vgl. zuerst in den Apokryphen Sap. XVII, 2; 3 Makk. VI, 5; Add. Esth. IV, 12; und im Paulin. Kreis 1. Cor. IX, 21; Rom. II, 12; Act. II, 23.). Dasselbe gilt von *ἄδικος* 1 Cor. VI, 1. — Dagegen ist *μάταιον* eine schon im A. T. heimische Bezeichnung für den heidnischen Götzendienst, entsprechend den hebräischen Begriffen הֶבֶל, שָׁוְא, und dem Gegensatz zu Jehova, als dem lebendigen Gott. *Οἱ μάταιοι* heissen die Götzen III Reg. XVI, 13. Jer. II, 5 al. Das N. T. theilt diesen Sprachgebrauch (Act. XIV, 15), und insbesondre leitet sich daher der Begriff der *ματαιότης*, des *ματαιοῦσθαι* für heidnisches Wesen im Allgemeinen (Vgl. Eph. IV, 17; Rom. I, 21; 1 Petr. I, 18.). Bekanntlich ist dagegen dem Griechen die Sünde nach der einen Wesensseite *τὸ μάταιον*. (Vgl. Nägelsbachs Zusammenstellung in d. Nachhom. Theol. p. 319 ff.) So ergibt sich der charakteristische Gegensatz der Schrift und des Griechenthums, dass in jener die heidnische Frömmigkeit selbst mit demselben Worte gerichtet erscheint, mit dem das Heidenthum die Sünde entschuldigend bezeichnet.

Zu p. 24. Wiefern die Schriften des Johannes und Paulus die Fundorte für selbständige Begriffsbildung oder Umbildung auf neutestamentlichem Boden sind, zeigt von dem im Text selbst Angeführten: *ἀγάπη*, auch *κόσμος* als vorwiegend, wenn schon nicht ausschliesslich, Johanneisch, *πνευματικός*, *συνείδησις* als Paulinisch. Am Schärfsten scheiden sich beide Kreise an dem Begriff *δίκαιος*. Johannes kennt *δίκαιος* und *δικαιοσύνη* mit Ausnahme des ersten Briefes nur im judiciellen Sinn, und nimmt gar keinen Theil an der Umbildung, die sich ausschliesslich im Paulinischen Kreis vollzieht. Sie geht logisch davon aus, dass Paulus *δικαιοῦν* nur als Gottes Handlung kennt, *δικαιοῦσθαι* daher den Begriff göttlicher Gerechtigkeitswirkung am Menschen bekommt, ohne dass „Zurechnung" ausdrücklich im Begriff liegt, und *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* endlich die von Gott kommende (Gen. subj.), gewirkte Gerechtigkeit heissen kann. Den Begriff der Zurechnung ergeben dann Formeln wie *δίκαιον λογίζεσθαι, ἀποφαίνεσθαι.*

Zu p. 27. Mit der Homerischen Weise, das Selbst auf die Leibesseite zu verlegen, vergleicht sich die alttestamentliche Ausdrucksweise an manchem Ort. S. Ps. 146, 4. תֵּצֵא רוּחוֹ יָשֹׁב לְאַדְמָתוֹ vgl. Ps. 104, 29 u. bes. Hiob 34, 15: וְאָדָם עַל-עָפָר יָשׁוּב. Alle diese Stellen blicken zurück auf Gen. II, 7, wo das Gebilde aus Staub für sich bereits den Namen אָדָם, Mensch führt. (Vgl. den selbständigen Zusatz der LXX zu Hiob XXXIV, 15: *πᾶς δὲ βροτὸς εἰς γῆν ἀπελεύσεται ὅθεν καὶ ἐπλάσθη.*)

Dabei kann es niemand in den Sinn kommen, die biblische mit der homerischen Anschauung zu identificiren. Eben Stellen wie die oben

angeführten verlegen offenbar den Schwerpunkt des Wesens in die Geistesseite, die, an den Hauch des Lebens angeknüpft, Fortdauer oder Verfall des menschlichen Organismus bedingt. Der Leib dient nur als Erscheinung des Wesens zum nächsten Anknüpfungspunkt der Benennung, und die Beschränkung der lebensvollen Existenz des Menschenwesens auf die irdische Seinssphäre lässt grade in einem Zusammenhang, wie ihn alle jene Stellen zeigen, und auf alttestamentlichem Boden diese Erscheinung hervortreten.

Irrig dagegen ists, wenn man *σῶμα* im N. T. und speciell bei Paulus als Bezeichnung des ganzen Menschenwesens aufzufinden glaubte. Schon Rückert hat zu Rom. VI, 12 *σῶμα* seine eigentliche Bedeutung gewahrt. Vgl. Meyer u. van Hengel z. d. St. Der Beweis liegt schon im gleich folgenden Vers: *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ.* Nicht als wäre der Leib der Sitz der Sünde, aber Paulus redet zu solchen, in deren Geiste ein andres Princip bereits herrschend geworden ist, das nur von der Peripherie des menschlichen Wesens aus durch die Sünde bestritten wird. Dieselbe Voraussetzung liegt Rom. XII, 1 zu Grunde: *παρακαλῶ ὑμᾶς — παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν*; wo *σώματα ὑμῶν* auch nicht für *ὑμᾶς αὐτούς* steht, etwa auf Grund der Opfermetapher, sondern vielmehr der Gott zugehörige Geist Priesterstellung einnimmt, während der Leib das Opfer vertritt. Vgl. zu VIII, 10: van Hengel fasc. IV. p. 179 ff.

Zu p. 33. Ueber die Bildungen von *λόγος* und *θυμός* zur Bezeichnung der Einzelfunctionen rationeller oder andererseits gemüthlicher Art vgl. Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre p. 87 ff. *Λόγος* selbst findet sich als psychologischer Begriff nur in den Platonisch beeinflussten Apokryphen z. B. Sap. II, 2 vgl. Grimm, z. d. St.; namentlich im vierten Buch der Makkabäer als *ὀρθὸς λόγος* (vgl. V, 35 al.).

Θυμός hat schon im Lauf der griechischen Profanentwicklung den Umfang, den es bei Homer und den Tragikern noch hatte, verloren. Plato braucht es schon vorwiegend nur vom erregten Gemüth; Polybius ausschliesslich in der Bedeutung Muth. Bei den LXX steht es ausschliesslich in diesem doppelten Sinn; auch wo es das hebr. חֵמָה in der Uebersetzung vertritt, geschieht es nur in diesem Sinn, den auch חֲרוֹן haben kann (Jud. VIII, 3. Jes. XXV, 4 al.), wie *πνεῦμα* selbst bei den LXX so steht (Jud. VIII, 3; Jos. II, 11; vgl. Plut. Pyrrh. 16.). Im N. T. findet es sich nur vom bewegten Gemüth als der Basis und Energie des Zorns, besonders in der Apok. *θυμὸς τῆς ὀργῆς* XVI, 19. Sonst nur im Paulinischen Kreise. Col. III, 8. Eph. IV, 31; d. Plural 2 Cor. XII, 20. Gal. V, 20 (Luc. Hebr.)

Zu p. 34. *Πνεῦμα* erhebt sich bei den Profangriechen nicht über den Begriff des Lebensgeistes oder des an den Odem geknüpften Lebens.

Vgl. Polyb. XXXI, 18, 4 τὸ πνεῦμα διά τινα ἔχειν. So bei demselben πνευμάτιον das bischen Leben. In reellerer Fassung bezeichnet es Aristot. de mund. IV: als ἡ ἐν φυτοῖς καὶ ζώοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχος καὶ γόνιμος οὐσία. Aber alles bleibt auf der physiologischen Seite, und wo πνεῦμα als ein Göttliches erscheint, ist höhere Kraftwirkung und Begeistung in Form der Inspiration und als Einzelwirkung gemeint; so das ἱερὸν πνεῦμα ἐν Μούσαις bei Plutarch (II, 605 A) u. a. —

Ueber die sprachliche Herleitung von רוּחַ vgl. Ackermann (Stud. u. Krit. 1839, IV. p. 876.)

In Bezug auf den anderweitigen Gebrauch des πνεῦμα bei den LXX ist anzumerken, dass es in den prosaischen Schriften für ἄνεμος meist nur mit absichtlicher Wahl steht, zumal wo der Wind auf unmittelbare Urheberschaft Gottes zurückgeführt erscheint Gen. VIII, 1. Num. V, 31 al., im Zusammenhang mit Gottes Erscheinung steht III Reg. 19, 11 od. poët. Fassung vorwaltet Ex. XV, 8. 10. II Reg. XXII, 16. In den Psalmen, Hiob, Ekkl. überwiegt πνεῦμα weit, bei Ezech. geht die Bedeutung Wind und Geist vielfach ineinander über (C. I.). Die Provv. dagegen und Jeremias haben meist ἄνεμος.

Das erste Auftreten von רוּחַ, als schöpferisch belebenden Geist und Hauch, Gen. I, 2 für die gesammte Creatur, II, 7 für den Menschen, eröffnet die erste Begriffsreihe: רוּחַ, πνεῦμα ist 1. Lebensgeist in Mensch und Thier. כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים Gen. VI, 17; VII, 15 al. (LXX: πνεῦμα ζωῆς.) Vgl. Ez. I, 20 f. X, 17. Ausgeführt findet sich die Vorstellung Ez. XXXVII. 5 vgl. 9 אֲנִי מֵבִיא בָכֶם רוּחַ וְחִיִּיתֶם: Ich bringe in euch Geist, dass ihr lebendig werdet. Mit der Schöpfungsidee in Verbindung erhalten, Jes. XLII, 5. Sach. XII, 1. Ps. CIII, 30.

Wir haben hier gleich die Stellen ins Auge zu fassen, in denen dieser das Leben des Geschöpfes bedingende Geist als der persönliche Göttesgeist selbst, oder doch auf die Immanenz des letztern in dem creatürlichen Geiste zurückgeführt erscheint. v. Hofmann hat sich von der erstern Ansicht, die er übereinstimmend mit Beck, Olshausen u. A. früher vortrug (Weiss. u. Erfüllung I. p. 17 ff.), längst auf die letztre zurückgezogen, dass „vermöge dessen, dass der ewige Geist Gottes dem Menschen einwohnt, der Mensch ein lebendiges Wesen ist, seinen selbständigen Lebensodem hat, welcher ebensowohl sein Geist als seine Seele ist —“ (Schriftbew. (2) I p. 289.); worin ihm Kahnis seiner Zeit vorausgegangen war: Die Lehre vom heil. Geiste I. p. 14 f. Vgl. bes. d. Anm.

Die Consequenzen dieses Satzes hat erst v. Hofmann zu klarer Anschauung gebracht. Indem diese Immanenz geschöpfliches Dasein vermittelt, geht sie durch den Sündenfall nicht verloren (l. l. p. 517 ff.);

sondern gewinnt vielmehr nur dazu die andre Existenzform als Gewissensgeist (p. 572 ff.). Die Gemeinschaft des Sünders mit Gott ist also bereits vor dem Vollzug der Versöhnung eine bestehende und in directer Linie auf das Ziel der Versöhnung und Erfüllung mit dem Geiste der Heiligkeit Christi fortbewegte. Es ist leicht zu verstehen, wie dann auch ausserhalb der Vermittlung des Heilsstandes durch Verheissung, der Naturstand des Sünders nicht mehr rein unter den Gesichtspunkt des scheidenden Gotteszorns, sondern bereits actuell in das Bereich der versöhnenden Liebe gestellt erscheinen muss. Wie die Voraussetzung der Versöhnungslehre unsrer alten Dogmatiker jene Anschauung vom Naturstand des Sünders ist, dass jede Immanenz des Geistes Gottes in ihm aufgehoben sei, bis sie anhebend von der Gemeinschaft des Gnadengeistes auch die Natur wieder durchdringt; dass der Mensch nach dem Sündenfall noch Leben hat, nur von dem in Kraft der zukünftigen Erlösung wirksam erhaltnen Schöpferworte und Segen herzuleiten sei — : so hat v. Hofmanns Versöhnungslehre in seiner Grundanschauung vom creatürlichen Verhältniss des Menschen zu Gott ihre wesentliche Voraussetzung. Darin liegt das weiterreichende Interesse der Frage, mit der wir es hier zunächst zu thun haben, ob die Schrift eine Immanenz des Geistes Gottes als Garantie des selbständigen Lebensgeistes des Menschen lehre. Delitzsch hat seinen frühern Widerspruch dagegen (Bibl. proph. Theol. p. 191) in seinem System der bibl. Psychologie erneuert p. 60 f. Wir meinen mit vollem Recht. Für einen so folgereichen Lehrsatz müssten klarer entscheidende Stellen vorliegen, als sie v. Hofmann beibringen kann.

Hiob. XXVII, 3 u. XXXIII, 4 zeigt beidemale das Parallelglied, dass der Geist als „Gottes Geist" bezeichnet wird, weil vom ihm dem Menschen zu-eigen gegeben. Vgl. Ekkl. XII, 7 (אֲשֶׁר נְתָנָהּ).

Bedenklicher kann Hiob XXXIV, 14 f. erscheinen אִם־יָשִׂים אֵלָיו לִבּוֹ רוּחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֶאֱסֹף: יִגְוַע כָּל־בָּשָׂר יָחַד וְאָדָם עַל־עָפָר יָשׁוּב:

Aber auch hier liegt zunächst der Rückblick auf den Schöpfungshergang so klar vor, dass wenn wir diesen überall anders dahin aufgefasst sehen, dass dem Menschen von Gott ein eigner Lebensgeist eingeschaffen wird, es als Wagniss erscheinen muss, aus diesen Worten allein die reale Immanenz erhärten zu wollen. Das אָסַף beweist nichts. Ebenso heisst es in Ps. 104, 29: תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן; eine Stelle, die als Parallele der Unsern schon zeigt, wie wenig das רוּחוֹ premirt werden darf. Dass hier ausdrücklich אֵלָיו dabei steht, ist im ersten Hemistich begründet, und hebt die Rückkehr zum Geber selbst hervor, um die Unbeschränktheit seiner Macht dem Menschen gegenüber zu charakterisiren. Wenn endlich das רוּחוֹ durch das unmittelbar voraufgehende לִבּוֹ in seiner Fassung als Gottes Geist bestimmt erscheinen könnte, so ist zu sagen, dass in der Redeweise שׂוּם לֵב, לֵב seine selbständige Bedeutung so völlig verliert

und mit dem ZW. in einen Begriff übergeht, dass es ja auch ganz wegbleiben kann, wie in unsrem Cap. selbst v. 23. Vgl. Jes. XLI, 20 al. — Vergleicht man damit noch die gegentheilige Bezeichnung bei Hiob X, 12: Dein Achtgeben bewahret meinen Odem (רוּחִי, vgl. v. 9 die Beziehung auf die Schöpfung); ferner XII, 10: „in seiner Hand ist der Geist jeglichen Menschenleibes" XVII, 1. Ps. XXXI, 6, besonders Ekkl. VIII, 8, so kann kaum noch ein Gedanke an Gebundenheit durch eine besondre Lehrmeinung jener Stelle übrig bleiben.

Gen. VI, 3 ist allein noch übrig von den angeblichen Beweisstellen. Die Dunkelheit derselben macht sie schon unbrauchbar für unsern Zweck. Wenn man יָדוֹן durch „strafen" gibt, was sprachlich am Nächsten liegen möchte, fällt die Beziehung auf den Lebensgeist ganz weg. Es ist Gottes heiliger, hier richtender Geist. Fasst man es aber mit Delitzsch (p. 228) im Sinn von „walten", so ist, da die Summe der Meinung die Vertilgung des Geschlechts bleibt, eben nichts weiter damit gesagt, als dass der Lebensgeist von dem Menschen genommen werde, der ihm, worauf das Wort zurückblickt, am Anfang gegeben sei. Dass dieser nicht ohne Nachdruck hier רוּחִי heisst, erklärt sich weiter leicht aus dem Zweck der Gottessentenz. Sie ist bestimmt, Gottes Heiligkeit zu wahren vor Vermischung mit den auf der Erde sich steigernden Gräueln. Gott selbst würde hineingezogen und entheiligt, wenn er den Menschen, wie bis dahin, gewähren liesse, d. h. in der von Ihm empfangenen Lebenskraft unbehindert beliesse. Daher רוּחִי „der Geist, den sie von mir haben, soll nicht länger in ihnen walten."

So lange diese vereinzelten Stellen so leicht mit der Grundthatsache der Schöpfung des Menschen und der herrschenden Anschauung der Schrift sich vereinigen lassen, bleibt es völlig unberechtigt, eine über die Schöpfungsthatsache weit hinausgehende Lehre auf sie zu basiren. Gott ist der Bildner des menschlichen Lebensgeistes יֹצֵר רוּחַ־אָדָם (Sach. XII, 1), das ist, zumal in dem Zusammenhang dort, eine Aussage in klarer Lehrform, wie sie, wenn die Sache die andre Seite auch hätte, dass רוּחַ יְהוָה selbst durch stete Präsenz menschliches Geistesleben nur ermöglichte, ganz unstatthaft wäre, zumal bei dem Zusatz וּבְקִרְבּוֹ

Insofern רוּחַ *πνεῦμα* zunächst der Lebensgeist im Menschen ist, wird, was das Leben stärkt, erneuert, auf *πνεῦμα*, wie sonst auf לֵב, *καρδία* (Del. Psych. p. 203) zurückgeführt. Der Geist Jakobs lebt auf (*ἀνεζωπύρησε* LXX) Gen. XLV, 27, der Geist Simsons (Jud. XV, 19), Davids, (1 Reg. XXX, 12) erquickt sich.

So findet sich sogar *πνεῦμα* einmal für רוּחִים allein Jes. XXXVIII, 12.

In 2. Reihe treten die Stellen, in denen רוּחַ und *πνεῦμα* zum sittlich persönlichen Geist vertieft erscheint. Es ist, wie im Text (p. 41.) gesagt, der menschliche Geist dabei überall in Beziehung zu göttlicher

Bestimmtheit gedacht. So Deut. II, 30: Sihons Geist verhärtet (parallel mit לֵב), III Reg. 20, 5: Ahabs Geist missmuthig. Dan. II, 1. 3: Nebukadnezar unruhig, V, 20: übermüthig; VII, 15: Daniel betrübt. Ps. XXXIII, 19: demüthig am Geiste; Ps. L. 19: Der zerknirrschte Geist. Vgl. muthlos Ps. LXXVI, 4; CXLI, 4; CXLII, 4. 7. Jes. XXVI, 9: sehnsüchtig. Vgl. Ps. LXXVI, 7. Ps. CXLIII, 7. (hebr.). Wer erregt wird, wird es πνεύματι Ekkl. VII, 9. Wer irrt, irrt πνεύματι Jes. XXIX, 24.

Ungleich seltner steht es von ausschliesslich intellectueller oder rationaler Thätigkeit. Vgl. Hiob XX, 3; XXXVII, 8; Prov. XX, 27. (hebr., LXX: πνοή) Jes. XL, 13.

3. Das Ueberwiegen des nur gabenweis und als Einzelwirkung im Menschen vorhandenen, über ihn kommenden πνεῦμα belegen:

a) Der Begriff der Mittheilung dieses Geistes; vgl. Kahnis l. l. p. 16 f. eine vollständige Zusammenstellung.

b) Die Bezeichnung der Einzelgabe, als deren Träger πνεῦμα erscheint: σοφίας καὶ συνέσεως Ex. XXI, 3. Deut. XXXIV, 9. Jes. XI, 2; κρίσεως, dem Richter gegeben. Jes. XXVIII, 6 u. dgl. mehr. Daher Joseph Gen. XLI, 38 als ein Mann, in dem Geist ist, bezeichnet wird, wegen der Weisheit, die er zeigt; vgl. Dan. V, 11 al.

c) Die Einzelregung oder sittliche Richtung, die das Ich machtweise überwaltet, und daher ebenfalls als von πνεῦμα getragen erscheint. Vgl. πνεῦμα ζηλώσεως Num. V, 14. 30; πορνείας Hos. IV, 12; V, 4. Vgl. Sach. XIII, 2; πλανήσεως Jes. XIX, 14. Vgl. XXIX, 10. Kahnis l. l. — Dies erscheint auch völlig personificirt als ein böser Geist, der von Gott über jemand gesendet wird und darum nur der böse Geist Gottes heisst: Jud. IX, 23. I. Reg. (Sam.) XVI, 14 ff. 23; XVIII, 10; IV Reg. XIX, 7.

So besonders (s. b) vom Geist des Amts und der Prophetie. Moses legt von dem Geist, der auf ihm ist, auf die Aeltesten Num. XI, 17. 25 ff. Vgl. von Josua, der, obgleich Geist in ihm ist, der Erfüllung desselben durch Handauflegung bedarf Num. XXVII, 16 u. Deut. XXXIV, 9. Caleb (πνεῦμα ἕτερον) Num. XIV, 24. Athniel Jud. III, 10 al. Vgl. Kahnis l. l. p. 24. 30. Daher das Adj. der LXX πνευματοφόρος Hos. IX, 7; Zeph. III, 4. Ueberall tritt hier das selbständige Pneumaleben des Menschen gegen eine höhere Uebermächtigung geistiger Art zurück. Daher tritt dieselbe Erscheinung auch unter Heiden ein, die angeregt werden Israel Gericht zu bringen. Vgl. 1 Chron. V, 26; 2 Chron. XXXVI, 22 (Geist der Perser); Jer. LI, 11 (Geist der Meder).

Als Stellen dagegen, wo des Menschen Geist selber dem πνεῦμα θεῖον gegenüber tritt (p. 42.), vgl. ausser den zum Text gegebnen Ps. CV, 33; CXXXVIII, 7; Jes. LIX, 21. LXIII, 10 f.

Dem N. T. fehlt keine wesentliche Seite der alttestamentlichen Entwicklung.

1. Lebensgeist: kehrt wieder Luc. VIII, 55. Apok. XI, 11; wird aufgegeben Act. VII, 59. Jac. II, 26. Vgl. Hauch des Mundes 2 Thess. II, 8. Auch so, dass der Geist des Lebens zugleich als der intellectuelle gedacht wird: Apok. XIII, 15. Nur dass im N. T. anschliessend an diesen Begriffsausgang πνεῦμα τῆς ζωῆς noch vielmehr Vermittler des geistlichen, inneren Lebens ist. Rom. VIII, 2. Vgl. Joh. VI, 63.

2. Geist als Gabe: Geist der Weisheit Eph. I, 17; der Wahrsagung Act. XVI, 16. 18; oder der sittlichen Richtung: Geist der Sanftmuth 1 Cor. IV, 21; des Glaubens 2 Cor. IV, 13 al.

Prophetischer Geist: Mat. XXII, 43. Marc. XII, 36 u. ö. Luc. I, 17. Im Geist sein: Apok. I, 10; IV, 2; XVII, 3. — Πνεύματα selbst erscheint daher für die Individualisirung des Geistes in den Gaben: 1 Cor. XIV, 12. 32. vgl. XII, 10. Apok. XXII, 6.

Vor Allem aber überwiegt im N. T. das persönliche Eintreten des heiligen Geistes und sein Wirken. Ein oberflächlicher Ueberblick des Sprachgebrauchs namentlich in den Evangelien und der Apostelgeschichte bezeugt dies. Die Bezeichnung des menschlich-pneumatischen Personlebens tritt daher auch hier in der grossen Minderzahl von Stellen auf; aber der heilige Geist selbst ist dem Menschen innerlich gewordnes Princip. Von ihm wird, wie nie vorher, ein Einwohnen prädicirt. Der Mensch ist ἐν πνεύματι weil πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ Rom. VIII, 9. 11. 1 Cor. III, 16. 2 Tim. I, 14. Jac. IV, 6. Daher ist er gegeben, wird empfangen: Vgl. Gal. III, 2. Rom. V, 5. Joh. III, 34; 1 Joh. III, 24; Rom. VIII, 15. Daher ein Haben Rom. VIII, 9; eine κοινωνία 2 Cor. XIII, 13.

Sein Einwohnen aber ist principartig: zunehmend Eph. V, 18, in Kraftwirkung Rom. XV, 13. 19. Vgl. ἄγεσθαι πνεύματι Gal. V, 18. Er selbst ist das Princip der Erneuerung Tit. III, 5. Joh. III, 5 ff.

Es ist ein dreifacher Gegensatz zu beachten, in dem πνεῦμα im N. T. erscheint; aber nur nach einer Seite gehört es ganz dem psychologischen Gebiet an.

Hierher gehört nicht a) der Gegensatz zu γράμμα, als dem alttestamentlichen Schattenwerk und Aeusserlichkeit der Vermittlung wie des Gehorsams. Derselbe Gegensatz spiegelt sich wieder in dem Adj. πνευματικός. Vgl. Rom. VII, 14. 1 Cor. X, 3 ff. 1. Petr. II, 5. Apok. XI, 8.

b) Der Gegensatz zu σάρξ als dem sündlichen Princip im Menschen Rom. VIII, 4. 7. 9. Gal. V, 16 f. al. Vgl. d. Adj. 1 Cor. XV, 44. 46. Col. I, 9. Eph. V, 19 al. adv. 1 Cor. II, 14.

Dagegen hat der dritte Gegensatz specifisch und hohe psychologische Bedeutung. Wir meinen den Gegensatz von πνεῦμα und νοῦς.

Das Zurücktreten des νοῦς ist im Allgemeinen bei den LXX am Auffälligsten, und wird nur durch den Gebrauch von διάνοια etwas weniger fühlbar. Wo es noch am häufigsten erscheint, wie bei Jesaias, Hiob, haben es die LXX drei, vier Mal; nicht selten als Uebersetzung von לֵב z. B. Ex VII, 23; oder ganz formal gefasst für אֹזֶן das Ohr bei Hiob XXXIII, 16. — Jes. XL, 13 geben die LXX רוּחַ durch νοῦς, wol um die intellectuelle Seite dem Zusammenhang gemäss hervorzuheben.

In den Apokryphen herrscht der praktische Begriff von: Sinn, Gesinnung Sap. IV, 12. Sus. 9. Judith. VIII, 14. Doch auch die rein philosophische Fassung fehlt nicht. Es erinnert ganz an Plato (vgl. z. B. Phaedo p. 840) wenn es Sap. IX, 15 heisst: Die alternde Hütte beschwert τὸν νοῦν πολυφροντίδα. S. Grimm z. d. St. So häufig, in IV Makk. I, 35; II, 16. 18 al.

Im N. T. ists allein im Paulinischen Kreise heimischer; sonst: Apok. XIII, 18; XVII, 9 von höhrer Einsicht. Die Erfassung der intellectuellen Seite in νοῦς fehlt nicht; Luc. XXIV, 45. Phil. IV, 7; auch 1 Tim. VI, 5 u. 2 Tim. III, 8 überwiegt diese Seite. Vgl. νοεῖν so Rom. I, 20; Mat. XXIV, 15; Mrc. XIII, 14. Wir kommen gleich darauf zurück, wie sie eben im Gegensatz zu πνεῦμα hervortritt.

Bei weitem geläufiger aber ist dem Paulinischen Kreis die praktische Fassung, nach welcher νοῦς mit dem Willen viel näher verwandt erscheint als mit Einsicht. Vgl. Rom. I, 28 ἀδόκιμος νοῦς ποιεῖν. So 1 Cor, I, 10 parallel mit γνώμη (auch 2 Thess. II, 2 wird so zu fassen sein), Rom. XIV, 5. Eph. IV, 17 (ματαιότης τοῦ νοός), 1 Cor. II, 16 (νοῦς Χριστοῦ).

Daher ist νοῦς das, was am Menschen erneuert wird Rom. XII, 2 durch μετανοεῖν (p. 56.), denn unerneuert ists ein νοῦς σαρκός Col. II, 18. Das Gegentheil würde der νοῦς πνεύματος sein. Wenn es dagegen Eph. IV, 23 heisst: ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός ὑμῶν, so will gesagt sein, νοῦς ist zu erneuern nach dem Geiste der darin waltet, nach der geistigen Macht des Sinnes. Unmöglich kann man mit Meyer hier an den heiligen Geist denken (S. Harless z. d. St.), vielmehr wird eben hier recht offenbar, wie νοῦς nach der Schriftanschauung immer nur die formale Seite hervorhebt (S. p. 47.).

Umgekehrt kann νοῦς dann in denselben Gegensatz zu σάρξ treten, wie er ursprünglich und im vollen Sinne nur πνεῦμα zukommt. Vgl. Rom. VII, 23. 25.

Für uns hat aber, um den Alles bestimmenden Einfluss von πνεῦμα zu charakterisiren, besondres Interesse, wie νοῦς, wo es unter den Gegensatz zu πνεῦμα gestellt erscheint, in die engste Sphäre seines natürlichen Begriffsumfangs zurück gedrängt wird. Es ist dabei wohl zu

beachten, dass πνεῦμα selbst in diese gegensätzliche Stellung zu νοῦς nur treten kann, wo es auch im N. T. die gabenweis vorhandne, prophetische Erhebung des Pneumalebens bezeichnet. Die Fundstätte dieses Gegensatzes ist 1 Cor. XIV. Dass πνεύματι beten, preisen etc. (V. 14 ff.) dort die gabenweise Erhebung über die natürliche Geistessphäre andeutet, beweist V. 2 u. 6, wo γλώσσῃ λαλεῖν die specifische Art benennt, als deren höhres Organ nachher πνεῦμα erscheint. Νοῦς tritt nun hier im Gegentheil als das Organ der allgemein verständlichen Auslegung auf. Dass man den Gegensatz, so und nicht als den von Bewusstsein und unbewusstem Geistesleben zu bestimmen hat, ergibt sich daraus, dass Alles nicht auf den Antheil des Subjects, sondern den Eindruck derer gestellt erscheint, die Zeugen dieses Thuns sind. Der νοῦς des πνεύματι λαλῶν heisst nicht in seinem eignen ruhenden Bewusstsein, sondern für die Zuhörer ἄκαρπος V. 14, denn ihnen ist es ein μυστήριον, ja muss ihnen wie Wahnsinn erscheinen V. 23, da sie gar nicht verstehen was geredet wird V. 16. 19, so lange es nicht durch die Auslegung, die der νοῦς vermittelt, die Form der διδαχή und γνῶσις (V. 6. 26) erlangt. So bezeichnet νοῦς in diesem Gegensatz die natürliche, menschliche Verständigkeit, wofür sonst das auf biblischem Gebiete auch sehr seltne φρένες zu stehen pflegt. Vgl. 1 Cor. XIV, 20. (Bei den LXX bes. im Daniel u. Prov. als Gegensatz zum Wahnsinn. Dan. IV, 31. 33. Prov. VII, 7; IX, 4. 16 al.)

Es dient aber kein andrer Gebrauch, der in der Schrift von νοῦς gemacht wird, so es anschaulich zu machen, wie bei der allein bestimmenden Herrschaft des Pneumabegriffs die andern mit Ausnahme von ψυχή und καρδία zu formalen Ergänzungsbegriffen herabsinken.

Das erneuerte Personleben wird nun im N. T. entschiedner als im A. T. nach πνεῦμα benannt. Das menschliche πνεῦμα tritt selbst ein in denselben Gegensatz zu σάρξ, in dem πνεῦμα als Princip steht Mat. XXVI, 41 u. mehr noch 1 Petr. IV, 6. Vgl. Rom. VIII, 6. 10; I, 9. Das Princip der Heiligung für den Leib, Rom. VIII, 13. 1 Cor. V, 5. 6. VII, 34. 2 Cor. VII, 1. Im Geiste wallt nun das neue Personleben: Rom. XII, 11 ζέοντες πνεύματι; wird der ganze Mensch erquickt: 1 Cor. XVI, 18. 2 Cor. VII, 13; ergrimmt der göttliche Sinn: Act. XVII, 16. Vgl. 2 Cor. II, 13. An den Geist richtet sich der apostolische Gnaden- und Friedenswunsch: Gal. VI, 18; Phil. IV, 23; 2 Tim. IV, 22. Philem. 25. Vgl. 1 Thess. V, 23.

Die Selbständigkeit des erneuerten Pneumalebens im Menschen neben dem heiligen Geiste bezeugen vor Allen Stellen wie Rom. VIII, 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα (τὸ ἅγιον) συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν. Vgl. 1 Cor. II, 11 und die significante Bezeichnung des Pneumalebens als des

ἔσω ἄνθρωπος, der durch den heiligen Geist zum Wachsthum geführt wird, Eph. III, 16.

Doch liegt eben in diesem vollen Zusammengehen des innerlich gewordnen Geistesprincips und des menschlichen Pneumalebens (1 Cor. VI, 17) das Zurücktreten selbständiger Erscheinung des Letztern gegen die Bezeugung des Erstern auch im N. T. begründet. (p. 43.)

Die constante Bezeichnung des Personlebens Christi in den Evangelien durch πνεῦμα (p. 43 f.) belegen: Luc. I, 80 (nimmt zu am Geist) Marc. II, 8 (erkennt im Geiste) VIII, 12 (seufzt im Geiste) Luc. X, 21 (frohlockt im Geiste) Joh. XI, 33 (erschrickt im Geiste, vgl. oben den Gegens. XII, 27.) XIII, 21 (bei Judas).

Das Paulinische πνευματικός (S. p. 43 vgl. 41) bezeichnet was Geistesart zu seinem Wesen hat; daher zunächst rein abstract τὰ πνευματικά die Geisterschaft Eph. VI, 12 vgl. τὸ πολιτικόν u. Aehnl. bei den Attikern. Daher weiter: was vom Geiste kommt, von ihm her sein Wesen hat: χάρισμα Rom. I, 11 εὐλογία Eph. I, 3; die Gaben des Geistes daher τὰ πνευματικά Rom. XV, 27; 1 Cor. IX, 11; XII, 1; XIV, 1. Siehe über den Gegensatz zu γράμμα und σάρξ oben.

Ὁ πνευματικός heisst nun der Geistesmensch. Wo in dem Gegensatz zu der Sphäre, die νοῦς beherrscht, ist's der prophetisch begabte Mensch 1 Cor. XIV, 37 (parallel mit προφήτης). Hier macht sich die neutestamentliche Bildung im Unterschied von der alttestamentlichen mit ihrem πνευματοφόρος am charakteristischsten geltend.

Wo dagegen der Gegensatz zum σαρκικός oder auch ψυχικός waltet (1 Cor. XV, 44. 46; II, 14) ist nun ὁ πνευματικός, die Blüthe neutestamentlicher Entwicklung, der pneumatisch erneuerte, vom πνεῦμα wesenhaft durchdrungne Mensch 1 Cor. II, 13. 15; III, 1.

Ueber καρδία und ψυχή können wir, um die hier gebotnen Schranken nicht ungebührlich zu überschreiten, auf die gründlichen Untersuchungen von Delitzsch in s. System der bibl. Psych. l. l. und, was den letztern Begriff anbelangt, auf das Correctiv verweisen, das Delitzsch's Aufstellungen bei v. Hofmann Schriftbew. I (2) p. 286 f. und theilweise auch neuerdings bei v. Rudloff, die Lehre vom Menschen (Leipz. 1858 vgl. p. VI) finden. Die im Text gegebnen Anhaltepunkte belegen sich leicht bei einiger Kenntniss des biblischen Sprachgebrauchs.

Zu p. 51. Delitzsch macht a. a. O. p. 207 auf den Parallel-Gebrauch von לֵב und נֶפֶשׁ, καρδία und ψυχή im A. T. aufmerksam, und er dient zu nährer Charakterisirung des Unterschieds Beider. Es ist nämlich wohl zu beachten, dass beide Begriffe in solchen Stellen eine feste Reihenfolge einzuhalten pflegen. Der Parallelismus steigt auf von לֵב zu נֶפֶשׁ: Mein ganzes Herz, meine ganze Seele, Deut. IV, 29; VI, 5 (Andre Codd.: διάνοια vgl. die neutestamentlichen Parallelen) Jos. XXII,

5; XXIII, 14; 1 Reg. II, 4 (die LXX anders) 2 Reg. XXIII, 3. 2 Chron. VI, 38. 1 Chron. XXVIII, 9. In letztrer Stelle deutet schon das Beiwort den Unterschied an. Besonders instructiv aber ist Prov. II, 10: „Weisheit kommt in dein Herz, und Erkenntniss ist deiner Seele angenehm.“ Die persönliche Beziehung tritt am zweiten, die organmässige am ersten hervor. Die Stellen sind also als eine Steigerung zu fassen zum vollen Ausdruck des Personantheils. Vgl. die Ausführung der Steigerung Mat. XXII, 37 u. bes. Luc. X, 27. Dass dann Ps. LXXXIII, (84), 3; (Vgl. Ps. XII, (13), 3, die Steigerung eine umgekehrte ist, liegt in der Natur der Sache, weil es weniger gesagt ist, dass ein Sehnen im Persongefühl sich geltend macht (ψυχῇ), als dass solches Gefühl auch der Naturseite, und was ihr näher anliegt, (Herz und Leib) sich mittheilt. Der Unterschied von Centralität und Peripherie (καρδία — ψυχή), an sich berechtigt, scheint den genannten Stellen weniger entsprechend.

Zu p. 52 ff. Um die Feststellung des biblischen Begriffs vom Gewissen hat sich Delitzsch in seiner Psychologie wahre Verdienste erworben vgl. p. 95 ff. bes. 100 f. Es hat die verhängnissvollsten Consequenzen (s. oben), das Gewissen als einen unmittelbaren Verkehr des Geistes Gottes mit dem unerneuerten Menschen zu fassen, wie v. Hofmann es auch in der neuen Auflage seines Schriftbeweises fest gehalten (I. p. 572), und um der Consequenz seines Systems willen es freilich zu halten suchen muss. Delitzsch's Nachweis der Schriftwidrigkeit dieser Auffassung blieb unwiderlegt. Auch v. Rudloff hat das Recht der Delitzsch'schen Beweisführung erkannt; vgl. p. 142 ff.

Wir haben es hier nur mit der Selbstaufstellung und Entwicklung des sprachlichen Begriffs im N. T. zu thun. Als Ausgangspunkt wird im N. T. der Gebrauch zu betrachten sein, wie er im Brief an die Hebräer vorliegt, wo συνείδησις schlechthin das Sichbewusstsein in bestimmter Sphäre bezeichnet, wie X, 2: συνείδησις ἁμαρτιῶν, was zusammen eigentlich erst den prägnanten Begriff des Gewissens gibt; vgl. IX, 9. — Auf diesen allgemeinen Begriff des sittlichen Selbstbewusstseins gehen auch die üblichen Prädicate zurück: ἀγαθή Act. XXIII, 1; 1 Tim. I, 5. 19. 1 Petr. III, 16. 21; καλή Ebr. XIII, 18; καθαρά 1 Tim. III, 9. 2 Tim. I, 3, opp. πονηρά Ebr. X, 22 coll. 2. Vgl. Tit. I, 15.

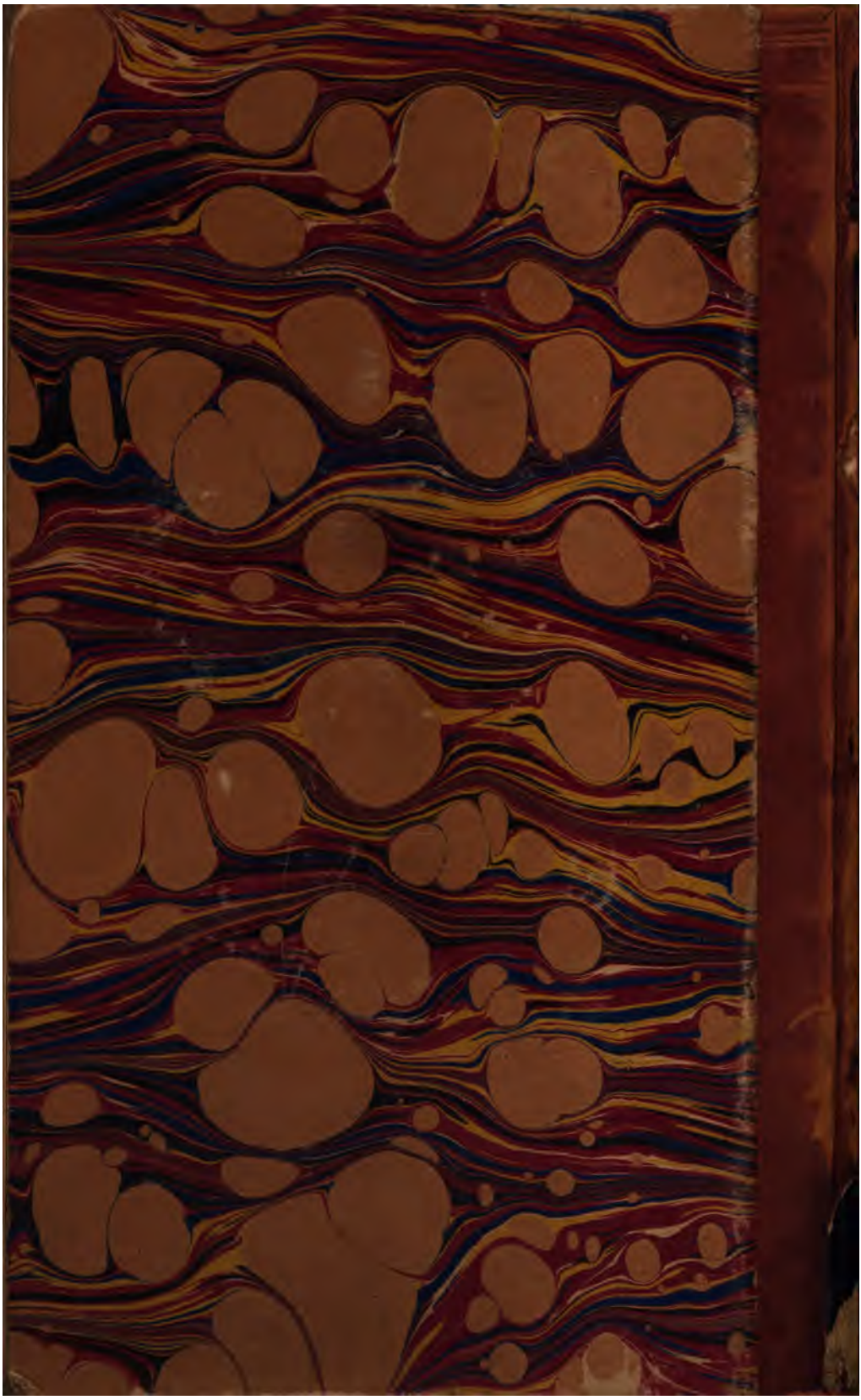
Die zweite Reihe, im prägnanten Sinn Pflicht-Bewusstsein, Verbundenheitsbewusstsein. Hebr. IX, 14 συνείδησις — νεκρῶν ἔργων. (?) 1 Cor. VIII, 7: τοῦ εἰδώλου (gen. relat.) Vgl. 1 Petr. II, 19 θεοῦ; oder mit klarem Ausdruck der Relation: Act. XXIV, 16: πρὸς (τὸν θεόν) 2 Cor. IV, 2 ἐνώπιον (τοῦ θεοῦ), doch ist die Verbindung in letztrer Stelle fraglich. — Daher subjectiv bestimmbar 1 Cor. X, 29 συνείδησις ἑαυτοῦ, ἑτέρου — ἄλλη —; deshalb Prädicate wie ασθενὴς οὖσα 1 Cor. VIII, 7 ff.

Dadurch bereitet sich der Vollbegriff einer selbständigen sittlichen Zielerkenntniss im Menschen vor, die, seiner Willkühr entnommen, sein sittliches Bewusstsein wie seine Willensentscheidung bestimmt, ihnen gegenüber zeugend auftritt.

So, wo ihm ein *συμμαρτυρεῖν* (Rom. II, 15. IX, 1); ein selbständiges *μαρτύριον* (2 Cor. I, 12) beigelegt oder vorausgesetzt (2 Cor. V, 11) wird.

Daher tritt es nun als bestimmendes Motiv des Handelns auf: *διὰ τὴν συνείδησιν* Rom. XIII, 5 vgl. 1 Cor. X, 25. 28. Und dies nicht nur als subjectiv verschiednes Verbundenheitsgefühl, sondern als objective Macht. Deshalb generell: der Menschen Gewissen 2 Cor. IV, 2 und mit Prädicaten wie *ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν* Act. XXIV, 16, vgl. das Gegentheil 1 Tim. IV, 2.

Zur Bestimmung der psychologischen Stelle dient, a) Tit. I, 15: Es steht neben dem *νοῦς* der Denkproductivität als der Bewahrort des Geschehenen und Organ des Schuldzeugnisses. Ebenso erscheint es Rom. II, 15 von dem subjectiv geistigen Thätigkeitsantheil in *λογισμοῖς* geschieden. b) Rom. II, 15: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* (s. oben p. 56.).

P. 35 statt Hiob XXXVII, 8 lies: XXXII, 8.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.